Die Christliche Welt

HERAUSGEBER: PROFESSOR D. MARTIN RADE

Nr. 3 | Gotha, 1. Februar 1930 | 44. Jahrgang

Inhalt: Grenznachbarn [Sp. 97] — Pazifizismus und Kirche (Dibelius) [Sp. 98] — Die fromme Erwartung eines nahen Weltendes. Schluß [Sp. 108] — Rudolf Otto und das Methodenproblem in der heutigen systematischen Theologie. 3. Der neue Begriff des Irrationalen. Was heißt „Wort Gottes"? [Sp. 113] — Zur Amtsenthebung des Pfarrers Knote [Sp. 119] — Religion und Recht [Sp. 124] — Das „Politische Theater" eine Gefahr oder eine Bereicherung? [Sp. 128] — Zur Frage einer deutsch-protestantischen Politik [Sp. 131] — Deutsche und Polen [Sp. 132] — Vom Weltprotestantismus der Gegenwart. 4. Vom Protestantismus in Polen [Sp. 133] — Vom römischen Katholizismus der Gegenwart. Jahresrückschau: 1. Die Kurie [Sp. 136] — Wöchentliche Chronik [Sp. 140] — Bücher und Schriften: Gegenwartsnöte der evangelischen Kirche; Diakonissendienst; Flag Adilius [Sp. 141] — Verschiedenes: Solche Menschen gibt es; Ein amerikanisches Lied; Berichtigung; Junglutherische Arbeitsgemeinschaft; Kleine Mitteilungen [Sp. 142] — Versammlungskalender [Sp. 142] — Anzeigen

Grenznachbarn

Drei schöne Dinge sind, die Gott und den Menschen wohlgefallen:
wenn Brüder eins sind
und die Nachbarn sich liebhaben
und Mann und Weib mit einander wohl umgehen.
Sirach 25, 1 f.

Wir haben alle oft über den Nächsten predigen hören, selten oder nie über den Nachbarn. In voriger Nummer hat ein Freund uns vom Grenzzaun gepredigt, und damit vom Grenznachbarn. Vielleicht daß wir weiterkämen mit der Nächstenliebe, wenn wir beim Nachbarn, beim Grenznachbarn anfingen. Hic Rhodus hic salta.

Hier begegnet uns der Nächste in ungemein konkreter Gestalt. Denn irgendwo rings um uns her liegen unsre Grenzen, die Grenzen unsers Besitzes, unsers Reiches, unsrer Macht — die mögen klein oder groß sein. Nicht unsers Seins. Das geht über die Grenzen hinüber. Das haben wir mit dem Nachbar gemein. Irgendwie, Irgendwieweit.

Grenze! Heiligtum! Als du erfunden wurdest, der erste Grenzstein aufgerichtet wurde, heilige Stunde! Welch ein Fortschritt! — Oder nicht? Wars Trennung nur? Haß? Feindschaft? — Hemmnis? Zwang? Gefangenschaft? Ärgernis? — Ihr alten Grenzgötter müßt es wissen: Wohltat oder Plage?

Schließlich kommt es auf die Menschen an. Man wohnt auf einem Flur. Es ist gut, wenn die gegenseitige Existenz Grenzen hat. Man teilt unter sich die Erde: der Fluß, das Gebirge sind die natürlichen Grenzen zwischen den Völkern. „Schiedlich friedlich" — so richtet man sich zusammen ein.

Aber das ist nur die erste Stufe, unter den Menschen, unter den Völkern. Über den Bergkamm führen Pfade, über den Fluß bringt uns der Kahn. Man wagt den Weg, wagt die Fahrt. Und man merkt: Grenzen scheiden ja gar nicht, sie verbinden! Und das ist eine höhere Stufe.

Grenzvolk sein ist ein Beruf, eine Bestimmung. „Der Menschheit Würde ist in eure Hand gegeben, bewahret sie!" Es gilt von ihnen ins Besondere. Von Männern wie Frauen.

Gewiß, eben ein Besonderes ist ihr Los. Es gilt, damit fertig zu werden. „Es kann der Beste nicht in Frieden leben ..." — gewiß. Aber wer ist der Beste? welcher der böse Nachbar? Das ist immer wieder eine Frage, auf die wir die letzte, entscheidende Antwort erst in der Ewigkeit bekommen.

Wir sollen auch Grenzen haben — „als hätten wir sie nicht". Oder vielleicht im Gegenteil: sie so hochhalten, daß sie all ihr Irdisch-Widriges verlieren, daß wir zusammenkommen, von drüben und hüben, ihnen Feste zu feiern.

Grenzfeste! Jedes Fest einen Zoll aufhebend, einen Schlagbaum niederreißend. Diese Grenzen, wie sie heute noch vielerorten gehandhabt werden, eine Menschenschande, ein grober Unfug. Dennoch — wenn die Menschen so sind, wie sie sind, immer noch Wohltat. Nicht umsonst wählte Ceres sich den Feldstein zum Herde, Themis maß Jedem seine Rechte zu, und des Styx verborgne Mächte waren die Zeugen dabei. Aber Christus kam, sah das alles, ließ das alles bestehn, und spricht: „Liebet eure Nachbarn als euch selbst!"

Ihr Freunde auf der Kanzel, schweigt einmal eine Weile vom Nächsten, und redet zu den Christenleuten vom Nachbarn! R

Pazifismus und Kirche

Der Streit um den Pazifismus wäre nach all den ebenso end- wie fruchtlosen Auseinandersetzungen der letzten Jahre vielleicht an allgemeiner Entkräftung gestorben, wenn er nicht durch das soeben erschienene Buch von Otto Dibelius „Friede auf Erden?"*) eine mächtige Neubelebung erfahren hätte. Dibelius nimmt als Generalsuperintendent Stellung zu dieser Frage und ist überzeugt, daß aus ihm die Kirche spricht, auch wenn er gelegentlich nur als einfacher Christ um Gehör bittet. Sein Buch will in letzter Linie nicht gewertet werden als wissenschaftliche Forschung oder als literarische Leistung, sondern als kirchliches Pronunciamiento. Damit beginnt eine neue Phase des Kampfes.

1. Das neue Programm

Die Frage wird rückhaltlos so formuliert: „Darf Krieg sein nach Gottes Willen?" (S. 19. 21) und ebenso rückhaltlos mit einem Nein beantwortet: „Krieg soll nicht sein, weil Gott den Krieg nicht will." Sie wird als „an die christlichen Kirchen" gestellt angenommen und von einem Kirchenmann in verantwortlichster Stellung beantwortet, der nebenbei auch theologischer Forscher und Schriftsteller von Rang ist. Die Antwort soll unser Volk endlich „aus den ewigen Mißverständnissen herausführen, die mit den Erörterungen über Krieg und Frieden zusammenhängen", aber ist ebenso sehr und mitunter auch direkt für alle anderen Völker bestimmt, in denen die christliche Kirche eine Macht ist, so daß zum Beispiel die englisch-französische „Friedensliebe" schonungslos bloßgestellt (97—99. 52. 77. 223. 236) und der Christenheit Amerikas die Pflicht der Initiative in besonderem Maße zugewiesen wird (206. 237—238).

Aus der Geschichte sucht Dibelius zunächst Klarheit zu gewinnen über das ganze Problem. Und die Geschichte

*) Furche-Verlag 1930. 5.50, geb. 7 M.

zeigt ihm zunächst, daß immer Krieg war, wenn auch in der verschiedensten Form, daß ihn die Allgemeinheit als unvermeidlich, ja auch als nützlich angesehen hat, und daß die Könige die populärsten waren, die viele Kriege geführt haben. Zwar haben Dichter mitunter vom Frieden geträumt und Größen wie der Herzog v. Sully, Abbé de Saint Pierre, J. J. Rousseau, die Enzyklopädisten, Milton, Carlyle, H. S. Wells und Andere mehr oder minder geistreiche Bücher darüber geschrieben; aber 1. haben sie alle an einen waffenklirrenden Frieden, einen durch die militärische Macht eines „friedliebenden" Staates oder Staatenbundes erzwungenen und gesicherten Gewaltfrieden gedacht, die sogenannte pax Romana oder pax Britannica: in dem Sinn waren schließlich auch Viktor Hugo, Delcassé, Clémenceau und sämtliche englischen Staatsmänner Friedensträger und ist es der Papst, der die Einheit der Christen unter seiner Oberhoheit will, auf kirchlichem Gebiete noch — und 2. sind alle diese Schriften wirkungslos verpufft. Rein altruistisch hat erst Kant der Befriedung der Welt vorgearbeitet und in der Überzeugung, daß die Vernunft die Völker allmählich zu einer friedlichen Verständigung auf der Grundlage der Gerechtigkeit bringen werde, bereits die Satzungen eines Völkerbundes entworfen. Praktischen Erfolg hat er ebensowenig gehabt wie all die Friedensgesellschaften, die sich im Laufe des 19. Jahrhunderts bildeten; auch Berta v. Suttner und Tolstoj waren nur literarische Erfolge. Was die Haager Konferenz und der Schiedsgerichtshof im Haag erreicht haben, ist in unserer Frage nicht ausschlaggebend. Den Frieden haben erst „gesichert" Wilson, das Versailler Diktat, der Völkerbund und der Kelloggpakt. Aber das ist wieder der Machtfriede, eine Fortsetzung des Krieges mit anderen Mitteln; er sichert nur die Beute der Sieger; deren Macht ist gesichert, der Friede steht nur auf dem Papier.

„Mit Dokumenten, hinter denen nichts weiter steht als vernünftige Erwägung und blasses Humanitätsideal, ist es nicht getan. Friede kann nicht werden, ohne daß positive sittliche Kräfte lebendig sind. Friede an sich ist nichts. Es handelt sich darum, was der Friede für einen Inhalt haben soll" (76). „Friedensschlüsse unter dem Gesichtspunkt der Gerechtigkeit kennt die Weltgeschichte (bisher) nicht" (108). Wir aber suchen den Frieden der Gerechtigkeit. Und „Gerechtigkeit und Friede werden sich nur dann begegnen, wenn Kräfte, die höher sind als die der irdischen Welt, sieghaft durchbrechen, wenn diese Kräfte über die Männer, die die Schicksale der Völker entscheiden, eine wirkliche Macht gewinnen" (109). Bisher ist es trotz aller papierenen Dokumente so geblieben, daß zum mindesten der Streit um eine gerechte Sache zwischen den Staaten mit den Waffen ausgetragen werden darf. „Der Krieg gilt im Leben der Völker von heute als eine normale, fest geregelte, öffentlich vorbereitete Form der Auseinandersetzung" (55). Und Krieg soll doch nicht sein, weil Gott den Krieg nicht will. Darum bringt uns seine bloße Einschränkung oder die Regelung seiner Formen nicht zum Ziel. Das empfinden wir mehr als je nach dem Weltkrieg, der wahrhaft dämonische Gewalten entfesselt und nicht nur das ganze Volk in Mitleidenschaft gezogen, sondern auch das Völkerleben moralisch vergiftet hat (44—50). Wir sehen den Untergang vor Augen.

In der geschichtlichen Entwicklung des Kriegs- und Friedensproblems ist die christliche Kirche, soweit sie Organisation ist, zumeist passiv gewesen. Von dem Augenblick an, wo sie die Aufgabe der Weltentsagung durch die der Weltdurchdringung ersetzte, hat sie — nicht infolge eines bewußten Kompromisses, sondern in stillschweigender Anpassung an anscheinende Notwendigkeiten und Unabänderlichkeiten — hierin den staatlichen Bedürfnissen Rechnung getragen und ihr Verhalten auch nachträglich kanonisiert. Teils berief man sich auf die Kriege Gottes und des Gottesvolkes für Gott im Alten Testament, teils glaubte man sich innerhalb des christlichen Staates einer selbständigen Entscheidung enthoben und fühlte sich diesem Staate mit allen Kräften verpflichtet. Für die bischöfliche und päpstliche Kirche war der Krieg kein Problem, sondern Selbstverständlichkeit und Gottesdienst, wenn sie auch immer die Versittlichung der Kriegsführung forderte. Tiefere Schriftforschung kam aber immer wieder in Konflikt mit der Wirklichkeit durch die Erkenntnis, daß die prophetische Predigt ihren Höhepunkt hat in dem Universalismus der Friedensbotschaft und daß der Apostel all das Heilsgut, das mit Christus gekommen ist, zusammenfaßt in das Dankeswort: „Er ist unser Friede." Darum waren fast alle Sekten pazifistisch eingestellt wie die ersten beiden Jahrhunderte der christlichen Kirche. Aber auf alle Fälle: die christliche Kirche hat Entscheidendes auf diesem Gebiete noch nicht geleistet, und nun ist für sie die Entscheidungsstunde gekommen, die „Schwelle eines neuen Tages" (238).

Dibelius ist Pazifist, aber ein „Pazifist besonderer Art" (194). Er predigt einen „Pazifismus höherer Ordnung — den Pazifismus des Glaubens und der sittlichen Kraft". Er will nichts wissen von dem Pazifismus der „gemeinen Naturen", deren materielles Glücks- und Schlemmerbedürfnis unter dem Kriege leidet, dem Pazifismus der „niedrigsten Instinkte" (23. 79—94. 192), dem Pazifismus der Geschichtslosen und Volkslosen (194—196), dem Pazifismus, der durch Nachgeben nach außen nur Kräfte sammelt für den Kampf gegen den inneren Feind. Er will einen Frieden, der „die Möglichkeit zu freier Auswirkung der Liebe schafft" (191), die Möglichkeit, daß Einer des Anderen Christus werde (187). Und im Krieg ist diese Möglichkeit nur ausnahmsweise gegeben. „Eine Weltordnung, in der alle Länder von Waffen klirren und der Krieg ein fest geordnetes Recht der Völker ist, ist gegen Gottes Willen"; darum „muß diese Weltordnung umgestellt werden, und die Christen sind es schuldig vor Gott, daß sie dabei mit Hand anlegen" (193).

Was kann die Kirche dazu tun? Natürlich wird sie für die allgemeine Abrüstung der Völker (212), für bindendes internationales Recht (215), für den Bund der Völker (217), für die Autonomie der nationalen Minderheiten (218) und für das Selbstbestimmungsrecht der Nationen (221) „eintreten". Das alles aber kommt vielleicht auch ohne sie, und ist zum Teil schon gekommen. Dann muß die Kirche das Gewissen der Staatsmänner und der Nation sein (227—228), daß es recht komme und vervollkommnet werde. Und darüber hinaus muß die Kirche „dem Leben der Völker den großen Inhalt geben", damit sie vom Kriege abkommen und sich höhere Ziele setzen als Machtzuwachs und Gebietsvergrößerung (229—232).

Wenn aber nun doch der Krieg kommt?

Dann wird die „evangelische Kirche" nie wieder bereit sein, sich unbesehens und bedingungslos für staatliche Zwecke zur Verfügung zu stellen. ... Sie wird selbständig beurteilen, was im Staatsleben vor sich geht. Und sie wird darnach ihre Entscheidung treffen. ... Sie wird den Gehorsam gegen die Obrigkeit, der zu den Fundamenten des Christentums gehört, nicht aus dem Auge lassen, ... Aber sie wird unter Umständen in größter Zurückhaltung und Neutralität verharren. In jedem Falle wird sie dafür eintreten, daß das Gewissen eines Christenmenschen nicht vergewaltigt werden darf. (198 f.)

Und wenn es sich nun in diesem Kriege um die ganze Zukunft des Vaterlandes, vielleicht um Sein oder Nichtsein handelt? wenn der Einmarsch der Feinde droht? Dann „müssen wir uns dem Vaterlande zur Verfügung stellen, wenn es ruft". Die Kirche wird niemals zu Dienstverweigerung aufrufen oder gar zur Sabotierung des Krieges, selbst „wenn sie den Krieg und sein Ziel für verwerflich hält" (199), wie viel weniger also in einem Verteidigungskrieg um die Existenz des Volkes! Und so geht denn „der Christ, der für das Vaterland die Waffe zur Hand nimmt, um der Liebe willen in eine Welt hinein, die Gott nicht will". Er wird zwar „keinen Augenblick

COLBROOK LIBRARY PACIFIC SCHOOL OF RELIGION

vergessen, daß er damit eingetreten ist in eine Atmosphäre, die nicht nach Gottes Willen ist" (209), und man wird „ihm anmerken, daß er das weiß" (210), aber er tut, was er tut, „in Gottes Namen und nach Gottes Willen". Das ist eine Paradoxie, aber eine „notwendige Paradoxie in dieser Welt menschlicher Selbstsucht" (209). Wir „widerstreben dem Bösen mit gutem Gewissen". Ähnlich wie wir jeden Mitmenschen vor dem Zuchthaus bewahren möchten — denn Zuchthaus soll nach Gottes Willen auch nicht sein —, aber doch schließlich den Verbrecher mit gutem Gewissen der Polizei übergeben.

Nun aber läßt sich schon heute mit Bestimmtheit sagen, daß dieser Entscheidung sich nicht alle Christen fügen und wir infolgedessen in Zukunft auch in Deutschland „religiöse Dienstverweigerer haben werden" (199). Was soll mit ihnen geschehen oder deutlicher: Wie soll die Kirche sich zu ihnen stellen? Soll sie darüber hinwegsehen oder tun, als ginge sie das nichts an? Nein: „*über diese christlichen Pazifisten wird die Kirche ihre Hände halten*. Auch wenn sie ihre Stellungnahme nicht billigt" (199). Natürlich werden diese Kriegsdienstverweigerer zu Märtyrern werden. „Dann wird die Kirche die einzige Macht auf Erden sein, die für sie eintritt. ... *Die deutschen Generalsuperintendenten und Landesbischöfe* werden für die Glieder ihrer Kirche eintreten, die nichts weiter wollen, als Gott gehorsam sein. Und Schande über sie, wenn sie es nicht tun" (201).

2. *Die Ausführbarkeit*

Dibelius nimmt nicht an, daß er allgemeine Zustimmung findet, obwohl er seine programmatischen Forderungen abschließt mit der Gewißheit: „Das ist der Weg der *Kirche*" (210). Von der Inschutznahme der Kriegsdienstverweigerer durch die Kirche sagt er sogar ausdrücklich: „Die Männer, die den Krieg zu führen haben, werden es nicht verstehen, daß man Gewissensbedenken hegen kann, wenn der Feind vor der Türe steht. Die große Masse wird es auch nicht verstehen" (201). Aber die Männer, die den Krieg zu führen haben, und die große Masse gehören doch auch zur Kirche! Genügt es da, zu sagen: „Was liegt daran! Wer das Gottesreich will, ganz und unbedingt, darf nicht nach dem Urteil der Menschen fragen"? Die Kirche besteht doch auch aus Menschen; und die Menschen hören die Stimme Gottes verschieden. Wie soll „die Kirche" im Einzelfall zur Klarheit kommen und gar zur Tat? Setzt das nicht die Kirche als eine Einheit voraus, die sie nicht ist? Wer hat im Namen dieser Kirche zu reden, wenn keine Einstimmigkeit vorliegt, wenn vollends die „große Masse" sich nichts sagen lassen will? Die oberste Körperschaft? Oder nur ihre Mehrheit? Der Kirchendiktator? Und was wird dann aus der Volkskirche?

Ich stelle nur Fragen und ziehe Folgerungen für die Praxis. Angenommen, der Reichstag erklärt auf Antrag der Reichsregierung den Krieg — das ist heute der verfassungsmäßige Weg —, so wird die „Kirche" kaum Gelegenheit haben, ihren Standpunkt darzulegen. Reichsregierung, Reichstag und Reichspräsident werden sie nicht fragen, und die Beschlußfassung wird auch so drängend sein, daß die Kirche keine Zeit finden wird, ihre Organe noch vor der Entscheidung in Aktion zu setzen; sie hat auch nicht alle Unterlagen zur Hand, um über Recht oder Unrecht, Notwendigkeit oder Nichtnotwendigkeit zu entscheiden. Die staatlichen Organe sind selbstverständlich von ihrem Recht und der Pflicht zum Kriege überzeugt, wenn sie einen so folgenschweren Entschluß fassen. Die Kirche könnte also erst „hintennach" Stellung nehmen. Entweder findet sie nun auch, daß die Regierung „in dieser Welt menschlicher Selbstsucht" nicht anders handeln konnte, dann bleibt alles, wie es ist: „mit freiem, gutem Gewissen" „in Gottes Namen und mit Gottes Willen" geht der Christ in den Krieg. Nur daß man ihm anmerkt, daß er nicht mit dem Herzen dabei ist und weiß: Gott will etwas ganz Anderes als den Krieg.

Nun ist es schon schwer vorstellbar, daß man mit gutem Willen sich in ein Wagnis begibt, das gegen Gottes Willen ist. Ja, wenn man mit seiner Teilnahme das ganze Unternehmen vernichten helfen könnte! Aber das Gegenteil ist der Fall: wer sich am Kriege beteiligt, stärkt den Krieg. Und wenn ich schon mit freiem, gutem Gewissen am Krieg teilnehme: warum soll ich mir dann anmerken lassen, daß ich eigentlich doch nicht da sein sollte, also doch kein ganz gutes Gewissen habe? Und woran soll man das gegebenenfalls merken? Doch nur an der ernsten Haltung, an dem inneren „Grauen vor den Fürchterlichkeiten des Krieges" (210) und an dem Bedachtsein auf den Frieden. Wer die Menschlichkeiten des Krieges kennt, weiß, daß der Ernst nicht immer bemerkbar aufrechtzuerhalten ist; das Grauen, wenn man es bemerkt, erscheint als Furchtsamkeit, und das Sehnen nach Frieden ist nicht auf die ernsten Christen beschränkt. Die sämtlichen Merkmale vereint werden sich nur in ganz wenigen Fällen, bei idealen Persönlichkeiten finden, und derer sind zu wenige, als daß sie auf die Gesamtheit Eindruck machen und das öffentliche Denken umgestalten könnten. Schließlich: wenn die Kirche ihre Glieder so in den Krieg ziehen ließe, könnte sie sich höchstens dabei beruhigen, daß es gilt, das Vaterland vor dem Schlimmsten zu bewahren und einen bösen Anschlag abzuwehren. Aber woher *weiß* sie — ich rede von „wissen" im Vollsinn des Wortes —, daß andernfalls das Schlimmste droht, und in welchem Lager das Böse ist?

Ich setze nun den anderen Fall: die Regierung wird in einen Krieg verwickelt, den die „Kirche" (nachträglich) nicht billigt. Dann wird sie eine Art Stimmenthaltung üben, indem sie „in größter Zurückhaltung und Neutralität verharrt". Ist es aber wirklich denkbar, daß sich darin innerhalb der ganzen Kirche eine Übereinstimmung erzielen läßt? Ein Teil der Mitglieder der Kirche, auch der entscheidenden und maßgebenden, wird bereits im Felde stehen, ein anderer hat seine Kinder dort. Wird unter diesen Umständen Neutralität und Zurückhaltung möglich sein? Einem Kardinalskollegium wohl; aber auch einer evangelischen Kirchenbehörde und Synode? Außerdem wiederum: Wer ist die Kirche? Wo ist die Kirche? Sie baut sich bei uns auf aus der *Gemeinde*. In jeder Einzelgemeinde wird der Pastor gezwungen sein, Stellung zu nehmen zum Krieg, ehe die offizielle Kirche spricht. Und dieser Pastor ist in diesem Augenblick für seine Gemeinde die „Kirche". Wird es dann, ja *muß* es nicht zum Konflikt kommen zwischen diesen beiden „Kirchen", wenn die offizielle Kirche nachträglich spricht. Und wenn sie nicht spricht, dann bleibt ihre Zurückhaltung und Neutralität unbemerkt, also wirkungslos.

Ein Schritt nur kann nicht wirkungslos bleiben: das ist die Inschutznahme der Kriegsverweigerer. *Und das ist das Entscheidende* in dem Buch. Ein Schritt von ungeheurer Tragweite; das erste wirklich Neue und Schwere, was Dibelius von der Kirche fordert. An dieser Forderung werden sich die Geister scheiden, weil sie eine wirkliche Tat, ein Wagnis, vielleicht ein Martyrium fordert. Von da aus gibt es keinen Stillstand mehr und keinen Rückzug; von da an heißt es für die Kirche: siegen oder untergehen. Wie wird sich die Sache in der Praxis gestalten? Die „große Masse" wird vielleicht Front gegen die Kirche machen. Vielleicht werden die Angehörigen derer, die im Felde stehen, gemeinsam mit den Wehrbünden der Kirche den Rücken wenden und sich kirchlich neu organisieren; und vielleicht gewinnen sie die Mehrheit, so daß *sie* „die Kirche" sind, und die bisherige Kirche ist Sekte. Auch wenn sie eine Minderheit bleiben, ist die Stoßkraft eines „kirchlichen" Votums gebrochen. Durch die mit Massenaustritten verbundenen Kämpfe in der Kirche kommt natürlich das ganze Finanzwesen der Kirche

in Unordnung, und es fragt sich, wie lange sie das aushalten kann. Der Staat, der seinerseits sich in einem gerechten Kampfe verlassen und verhindert glaubt, wird auf alle Fälle seine Zuschüsse einstellen. Möglich ist auch, daß er die Kirche köpft, d. h. alle „Generalsuperintendenten und Landesbischöfe" wegen Unterstützung des Hochverrats festnimmt. Was wird dann aus dem Rumpf? Und schließlich: wenn die Kirche die Dienstverweigerer, für die sie „einzutreten" versprochen hat, nicht wirksam schützen kann, wird sie auch noch von dieser Seite Vorwürfe erhalten, daß sie unbesonnene Leute ins Unglück gebracht habe.

So sind der Bedenken viele. Sie sollen die Sache nicht hindern, sondern nur zeigen, daß Dibelius da, wo er steht, nicht stehen bleiben kann; er wird unweigerlich vorwärts getrieben werden, wenn er nicht noch vorher umkehrt. Es ist eine gewaltige Tat, daß ein preußischer Generalsuperintendent solch ein Buch zu schreiben wagt. Hätte er es im Jahrhundert oder Jahrtausend der Staatsverbundenheit der Kirche getan, so säße er heute bereits in Spandau. Sein Vorgehen muß Mut machen zur restlosen Durcharbeitung und zur glaubensfrohen Anfassung der Frage des Friedens, sonst wird die Kirche im Lichte der Geschichte so unglücklich bestehen wie Deutschland im Lichte der ersten Haager Friedenskonferenzen. Alle Einwände, die Deutschland damals erhob, waren berechtigt, und die Praxis hat bewiesen, wie ernst sie zu nehmen sind, aber weil nur Deutschland diese praktischen Bedenken geltend machte, erschien es den anderen Völkern, die weniger verstandesmäßig die Probleme durcharbeiteten, als der böse Geist des Friedens. Die Geschichte wird eben nicht nur vom Verstande gemacht und von Realpolitikern, sondern auch von Phantasie, Gemüt und Idealismus; auch in der Wahrheit ist Irrtum und im Irrtum Wahrheit.

3. Die Geschichte

Unsere heutigen führenden Kirchenmänner sind beneidenswert, daß sie soviel fremde Verhältnisse heute im Auftrag ihrer Kirche kennen lernen können, während früher die Landeskirchen, auf sich selbst beschränkt und in der Verwendung ihrer Mittel bevormundet, zu ökumenischen Studien weder Trieb zeigten noch die Möglichkeit boten. So kann auch Dibelius von hoher Warte aus reden und viele Probleme in internationaler Verflechtung und Beleuchtung zeigen; er lebt in diesen Beziehungen, und seine Streiflichter auf das Ausland geben seinem Buche besonderen Reiz.

Die Richtigkeit seiner geschichtlichen Darstellung muß ich allerdings an mehreren Punkten bezweifeln. So ist doch z. B. was Augustin „schrieb" (S. 139 f.), sehr frei wiedergegeben. Daß es nicht in Augustins Willen gelegen haben soll, den Staat, wie er ihn vorfand, „zu reinigen, zu verchristlichen und aus dem Staat des Krieges einen Staat des Friedens zu machen", bezweifle ich. Auch daß er nicht daran gedacht, die gerichtsverfallene Welt durch ein starkes Ideal aufzurütteln, und daß er sich überhaupt als „Bischof in der kleinen afrikanischen Landstadt" nicht hätte zu diesem Ideal aufschwingen können. Die großen Gedanken kommen nicht ohne Weiteres aus der Großstadt; Tagaste war nicht kleiner als Wittenberg, auch Königsberg war in der Zeit Kants eine kleine Stadt, und Bethlehem wie Nazareth liegen an keiner Heeresstraße. Aber nach Dibelius selbst stand doch Augustin auf dem Standpunkt: „es bleibe nichts Anderes übrig, als den Staat, wie er ist, in den Dienst der himmlischen Güter und Zwecke zu stellen". Mehr hat noch Niemand gewollt, der nicht ein Schwärmer war. Augustin hat seine Civitas Dei nicht als irdischen Staat gedacht, sondern ist überzeugt, daß Gottesstaat und Weltstaat „in dieser Welt immer ineinander verschlungen und miteinander vermischt sein werden, bis sie durch das letzte Gericht getrennt werden" (I 35). Er hat schon den christlichen Staat Konstantins erlebt und in seiner auf kriegerische Erfolge gestützten Macht den Segen Gottes gesehen (V 25), ebenso wie in den siegreichen Kämpfen Israels (IV 34). Sogar die früheren Siege Roms hat er als göttliche Fügung erklärt (V 13—15). Unterwerfung von Völkern sind ihm Strafgerichte Gottes; sie liegen in Gottes Plan (V 18—22): „Es ist nun einmal das Los des Erdkreises, gleich einem sturmgepeitschten Meere aufgewühlt zu werden durch solches Unheil wie durch Unwetter aller Art." „Die auf Gottes Geheiß Kriege führen", rechtfertigt er ausdrücklich gegen den Vorwurf, Mörder oder Totschläger zu sein (I 21; vgl. I 17); auch der Soldat macht sich keines Mordes schuldig, wenn er „im Gehorsam gegen die Gewalt, der er regelmäßig unterstellt ist, einen Menschen tötet; im Gegenteil, er macht sich, wenn er es nicht tut, der Unbotmäßigkeit und Widerspenstigkeit schuldig (I 27). Augustin stellt zwar den Christen im Staat eine höhere Aufgabe — genau wie Dibelius —: wenn es schon als etwas Großes gilt „für Freiheit und Ehre" das Leben dahinzugeben, wieviel größer erst ist es, das Leben zu opfern für die „Befreiung von der Herrschaft der Sünde und des Todes!" (V 18). Aber daß die Kriege jemals beseitigt werden könnten, hat er nicht angenommen und konnte er nach seiner Teleologie nicht annehmen. Daß er trotzdem den Frieden rühmt (III 9), die Kriege aus Herrschsucht als „Räuberei im großen Stile" bezeichnet (IV 6), auf die Verheerung auch der Siegerstaaten durch den Krieg hinweist und zeigt, wie die vermeintlich nur durch Krieg erreichbaren Ziele in vielen Fällen auch im Frieden verwirklicht werden konnten und können (III 10. V 17 usw.), versteht sich für einen Christen von selbst. Aber grundsätzlich hat er den Krieg nicht abgelehnt. Seine Stellungnahme war die der ganzen christlichen „Kirche" bis zum Weltkriege.

Auch Luther ist nicht über Augustin hinausgegangen. Und was Dibelius zur „Entlastung" Luthers anführt, scheint mir nicht stichhaltig; nämlich daß zunächst für ihn „die Frage des Krieges in erster Linie eine Berufsfrage war" (154) und daß außerdem für ihn „Krieg und Aufruhr ganz nahe beieinander lagen" (155). Auch hier ist das Zitat aus „Von weltlicher Obrigkeit" nicht vollständig und nicht wörtlich wiedergegeben; die ausgelassenen Sätze müßten wenigstens markiert sein. Wer im Krieg nur das Schlechte sieht, sieht ihn mit „engen einfältigen Kinderaugen"; „an ihm selbst kann Kriegführen nicht ungerecht sein, sonst müßten wir auch Abraham, Mose, Josua, David und alle anderen heiligen Väter, Könige und Fürsten verdammen; an ihm selbst ist der Krieg ein göttlich Amt und der Welt so nötig als nützlich wie Essen und Trinken und sonst kein ander Werk" (Walch X 575). Gott hat es also geordnet, „das Volk oder Land zu strafen" (III 366), er muß „die Narren zuweilen mit Kolben lausen" (V 1894). Und es sind nur die „Pfaffen", die „gegen Gottes Ordnung" der Kriegsdienstverweigerung das Wort reden (III 366), denn Kriegsdienst auf Befehl der Obrigkeit ist Gehorsam gegen Gott (I 1150), und es ist „eine aufrührerische Rede, welche nicht soll gelitten oder gestattet werden", wenn einige Prediger „freventlich" vom Krieg (gegen die Türken) abraten mit der Begründung, daß „Rache den Christen verboten sei" (X 1957). Überhaupt muß der Christ bedenken, daß, wenn auch der Krieg eine Plage ist, oft „viel mal größer die Plage ist, der man durch den Krieg wehrt" (X 573); einem Not- oder Verteidigungskrieg darf er sich ebensowenig entziehen wie einem Angriffskrieg gegen die Ungerechten. Allerdings kann man nun aus einem „guten Werk ein böses" auch hier machen (X 613), und das ist der Fall, wenn man Krieg ohne Not führt; denn der Krieg ist und bleibt eine Pestilenz (X 1657), eine der größten Strafen (XXII 2118), in seinem Gefolge schreitet Tod und Verderben, und die Menschen werden darinnen zu leicht zu Tieren (III 2331). Und vor allem: wer

Krieg führen will gegen die Ungerechtigkeit, sei es auch die der Türken, der muß zuerst sich selbst bessern (XX 2638. III 2330. IV 1548). Selbstsucht, Ruhmsucht, Ländergier darf niemals zum Krieg führen (XX 2663). Man halte Frieden, solange man immer kann (V 1048. VII 583. XXI 246), selbst wenn man im Recht ist, und schaue auf das Beispiel des Kurfürsten Friedrich von Sachsen, der so „manchen Tück" dahinnahm und lieber zu furchtsam erscheinen wollte als zu kriegerisch (X 600—605). Augustinus redivivus. In oft vergröberter Form.

Nur in einem Punkt beginnt bei Luther eine neue Linie: kein Untertan ist Kriegsdienst schuldig, wenn sein Fürst einen unrechten Krieg führt. Da gilt für ihn das Wort: Man muß Gott mehr gehorchen als den Menschen. Wie sich Luther die Ausführung dieses Grundsatzes denkt, hat er nicht gesagt. Das ist Ansatz geblieben ohne Entwicklung. Nur in der Anleitung für die Offiziere, wie sie ihr Kriegsvolk vor der Schlacht ermahnen sollen, finden wir eine Bezugnahme darauf; denn sie sollen sagen: „Weil wir wissen, oder doch nicht anders wissen, als daß unser Fürst in diesem Stück recht hat und damit gewiß und sicher sind, daß wir Gott selbst in solchem Dienst und Gehorsam dienen, so sei ein Jeglicher frisch und unverzagt und lasse sich nicht anders dünken, denn daß seine Faust sei Gottes Faust und sein Spieß Gottes Spieß" (X 617). Auf alle Fälle hat Luther vom Krieg auch gegen Frankreich und die Türken gesprochen und insonderheit bewiesen, daß die Verteidigung des christlichen Glaubens und der deutschen Sitte gegen die Letzteren „ein rechter Gottesdienst sei" (X 1957).

Dibelius hat bei Augustin und Luther gleichsam auf mildernde Umstände plädiert mit seinen von mir angefochtenen Hinweisen, daß der Eine es nicht mehr für nötig erachtet habe, in einem doch zum Untergang bestimmten Staatswesen die christlichen Grundsätze zur Geltung zu bringen, und der Andere nur den Berufssoldaten seelsorgerlich beraten und in der Hauptsache an den Krieg gegen Empörer gedacht habe. Aber eine Entschuldigung wäre ja gar nicht nötig, wenn es zuträfe, daß die Frage, ob Krieg sein darf nach Gottes Willen, heute zum ersten Male an die christlichen Kirchen gestellt und die Christenheit zum ersten Male zu einer umfassenden und entscheidenden Antwort gedrängt würde (19). Denn wenn die Frage vorher nicht offiziell gestellt wurde, brauchte sie auch nicht vorher offiziell beantwortet zu werden. Wohl, meint Dibelius, sei die Frage hin und her in christlichen Kreisen gestellt worden, niemals aber habe man vorher die Christenheit als Ganzes dafür verantwortlich gemacht, daß es noch Krieg auf Erden gäbe.

Diese Auffassung hängt zusammen mit der landläufigen Unterschätzung der deutschen Täuferbewegung, die auch Dibelius identifiziert mit den Mennoniten (123), während doch die Mennoniten nur ein Zweig, und zwar der propagandalose Zweig, eine Sammlung der Zersprengten und schließlich der spärliche Rest der gewaltigen Täuferbewegung sind, bei der ursprünglich die Erwachsenentaufe eine viel geringere Rolle spielte als die Wiederbelebung des urchristlichen Gemeinschaftsgeistes und damit des friedlichen Zusammenlebens unter dem Friedenskönig. Die Glorifizierung des Leidens und Duldens und die Sucht nach Märtyrertum gehörten zu den tragenden Kräften dieser religiös-sozialistischen Propaganda, die gelegentlich in aggressiven Fanatismus umschlug, wenn die Hoffnung sich durchsetzte, daß es nur noch eines großen Schlages bedürfe, um das tausendjährige Reich des Friedens zu schaffen. Haben Viele doch sogar von der Zertrümmerung Deutschlands durch die Türken die gottgewollte Neuordnung der Dinge erwartet und darum den Krieg gegen die Türken sabotieren wollen. Ein paar Jahre lang war es zweifelhaft, ob die zu einem mit dem Staat verbundenen neuen Kirchentum hindrängende Lutherische und Zwinglische Reformation oder der Enthusiasmus der Täufer das Übergewicht gewinnen werde; und zum mindesten in dieser Zeit ist durch die Täuferpropheten und -missionare allerorten an Christenheit und Kirche die Frage gestellt worden, ob Krieg sein darf nach Gottes Willen. Durch blutige Verfolgungen ist das Täufertum zerbrochen worden, und die Verfolgungen wurden immer auch damit begründet, daß die Täufer den Staat auflösten; denn sie lehrten, daß „Christ-sein und weltlich Schwert einander zuwider seien". Im Todesurteil wider den Täuferführer Felix Manz ist ausdrücklich als seine gefährlichste Irrlehre die genannt, daß kein Christ Jemand mit dem Schwerte richten oder töten dürfe, „welche Lehren dem Worte Gottes und dem einmütigen bisherigen Brauche aller Christenheit nachteilig seien". Hier sehen wir, wie die Christenheit sich appelliert gefühlt hat. Die Täufer haben den Krieg rest- und bedingungslos verworfen und Wehrlosigkeit als Kennzeichen apostolischer Gesinnung gepredigt. (Vgl. Correll „Das schweizerische Täufermennonitentum" S. 40 und Hoesch „Die biblische Lehre von der Wehrlosigkeit" S. 35 ff.) „Was soll aus unserer Wehrkraft werden, wenn die Täufer aufkommen?" so frug man in der Schweiz und in Deutschland. Bei jeder Sammlung der nationalen Kräfte zu einem Kriege, auch bei allen Rüstungsplänen der Evangelischen zur Verteidigung des Glaubens wurden die Täufer als Saboteure verfolgt (Correll 61), und immer aufs Neue wanderten sie aus, um dem Krieg zu entgehen. Als in Rußland 1874 die allgemeine Wehrpflicht eingeführt wurde, wanderten die seit hundert Jahren dort vom Süden bis nach Sibirien ansässigen Mennoniten nach Nordamerika aus, und dem Reste gestand man Wehrfreiheit zu, um ihn nicht zu verlieren. Von meiner eigenen (mennonitischen) Familie hat, seit sie in Deutschland eine neue Heimat gefunden, bis auf den heutigen Tag noch kein Mann Waffen getragen. Die Darstellung dieser Verhältnisse bei Dibelius ist sicher nicht richtig, und gerade die von ihm erwähnten, früh im Städtertum aufgegangenen Danziger Mennoniten sind nicht maßgebend für den Geist der Bewegung. Wo der Täufergeist lebendig blieb, waren auch die „Mennoniten" schon durch ihr Dasein eine Mahnung zur Waffenlosigkeit. In der „Wiedertäuferkonzession" vom 4. August 1664 für die Kurpfalz wird neben „anderen Sonderbarkeiten" als Charakteristikum der „Monisten" allein die Tatsache angeführt, daß sie sich „des Gewehrs und aller Kriegshändel äußern", und man hat ihnen, da man sie zum Aufbau des zerstörten Landes unbedingt brauchte, zwar ein (beschränktes) Pachtungsrecht, aber wegen ihrer Kriegsdienstverweigerung bis ins 19. Jahrhundert kein Bürgerrecht und kein Ankaufsrecht gegeben. Vom Kriegsdienst sollten sie sich mit Geld ablösen können, womit Ersatzleute bezahlt wurden, oder auch durch direkte Stellung von Ersatzleuten; auch dagegen hatten Viele Gewissensbedenken, denen man stillschweigend oft Rechnung trug. Doch ist z. B. sowohl 1802 wie 1812 die weitere Zulassung von Mennoniten in Galizien verboten worden, weil sie keine Militärdienste leisteten. Napoleon hat wohl alle Wehrdienstfreiheiten aufgehoben, aber dafür unbeschränktes Bürgerrecht gewährt, während Bayern noch am 28. März 1801 Bürgerrecht ohne Wehrdienstverpflichtung gewährte. Und durch das Aufgehen im Bürgertum haben die Mennoniten auch anderwärts allmählich ihre geschichtliche Eigenart verloren, die sie in Danzig schon längst preisgegeben hatten, so daß sie sich der späteren allgemeinen Einführung der Wehrpflicht nicht offen widersetzten. Sie waren wohlhabend und müde geworden und hatten ihren Frieden mit der Kirche gemacht. Doch wanderten stets mehr Familienglieder nach militärfreien Ländern aus, als in Deutschland blieben, und auch an Märtyrertum in Deutschland hat es noch im 19. Jahrhundert nicht gefehlt.

Nicht mit gleicher Kraft und Klarheit wie durch das Täufertum, aber doch immerhin tatsächlich ist die Frage

nach der Zulässigkeit des Krieges auch im Burenkrieg an die Christenheit herangebracht worden. Ganz unbegreiflicherweise schreibt Dibelius: „Die Rache, die der Bur, solange er noch ein Gewehr hatte, an dem Engländer nahm, ist eins der dunkelsten Blätter der Geschichte" (33). In Wirklichkeit gibt es nichts Kennzeichnenderes für die Kriegsführung der Buren als die fast unbegreifliche Schonung der Feinde; ich habe das schon vor mehr als 25 Jahren dokumentarisch nachgewiesen in dem vierbändigen Werke „Im Kampf um Südafrika". Als General Delarey, dessen Frau und Familie persönlich von General Methuen wie ein Wild gejagt wurde, im dritten Kriegsjahre seinen Gegner besiegte und gefangen nahm, ließ er ihn in ein englisches Lazarett bringen und verständigte telegraphisch davon Frau Methuen, weil er auch im Kriege stets Christ bleiben wollte. Man braucht nur die Kriegserinnerungen des Feldpredigers Kestell zu lesen, um zu erkennen, wie tief die Frage nach dem Verhältnis von Christentum und Krieg die Gemüter bewegte. Viele Buren haben schließlich aus religiösen Gründen — Andere auch aus anderen Gründen — die Waffen weggeworfen und für den Frieden agitiert. Nach Friedensschluß hatte die Kirche die schwere Aufgabe, ihr Verhältnis zu diesen „handsuppern" neu zu regeln, und hierbei drohte die Frage, ob ein Christ verpflichtet sei, das Vaterland mit der Waffe zu verteidigen, die ganze Kirche zu zerreißen. Die Frage wurde auch damals nicht gelöst, sondern der Konflikt durch brüderliche Vergebung überbrückt.

Aus dem Weltkrieg wären, wenn einmal Beispiele angeführt werden sollen, auch andere, zum Teil frühere Zeugnisse anzuführen als die zweier Hofprediger und eines Konsistorialrates (S. 167 ff.). Ich erinnere nur an das dem Reichstag vorgelegte Flugblatt der Theologischen Arbeitsgemeinschaft des Leipziger Pastorenvereins; man erhöht den Wert solcher Urkunden, wenn man immer wieder auf sie zurückkommt, und beugt der Möglichkeit vor, aus Äußerungen zweier anderer Hofprediger und eines anderen Konsistorialrates eine andere Stellungnahme der „Kirche" zu „beweisen".

4. Die Zukunft

Gestaltet sich so, wenn ich Recht habe, das Verhältnis der Kirche zu dem Pazifismus für die Vergangenheit in einigen Punkten anders, als es Dibelius darlegt, so bleiben doch alle seine Richtungslinien für die Zukunft davon unberührt. Und auf sie kommt es ihm an. Die Kirche hat zu lange darauf gewartet, daß Gott den Frieden gibt; so, wie er Regen und Sonnenschein, Stille und Sturm, Saat und Ernte gibt. Die Kirche hat aber auch hierin eine Aufgabe und muß sie mit Ernst anfassen und dazu nachholen, was sie versäumt hat. „Der christliche Glaube, wenn er nicht Verhältnisse gestaltet, ist tot an sich selber. Von der Kirche gilt das Gleiche." Das ist der Ausgangspunkt für Dibelius. Und von da aus tastet er sich bald vorsichtig hindurch zu den äußersten Folgerungen, teils diktiert er entschlossen und selbst zum Martyrium bereit seine Forderungen. In der Kriegszeit habe ich die Notwendigkeit der selbständigen Aktivität der Kirche in der Schrift „Bedeutung und Aufgabe der Kirche für die innere Einigung unseres Volkes" (1917) so dringlich nachgewiesen, ohne viel Erfolg zu haben. Nun ist der Führerwille wenigstens im Frieden und für den Frieden lebendig geworden. Was ich seinerzeit gesagt habe in den Worten: „Die Kirche muß als Kirche, mit deren ganzer Autorität, in alle ethisch-sozialen und -nationalen Fragen der Zeit eingreifen und sich durchsetzen in ihrer Lösung, nicht als äußerer Machtfaktor, sondern als Trägerin der stärksten Kräfte ihres Volkes" (a. a. O. S. 58), ist dasselbe, wie wenn Dibelius sagt: „Wenn der Glaube eine Macht ist, greift er mit seinen Verantwortungen tief hinein in alles menschliche Handeln, auch in Wirtschaft und Politik" (21), „die Weltordnung umzugestalten erfordert Formen und Werkzeuge, noch viel mehr aber Geist und Kräfte. ... Und die Kirche muß das heilige Anliegen haben, in Gottes Namen solcher Kräfte Mittlerin zu sein" (211). Es ist heilige Rücksichtslosigkeit, die Dibelius als den „Weg der Kirche" predigt, „auch gegenüber dem Willen der Staatsleitung und der Meinung der großen Masse" (229), damit sie ihrer großen Sendung gerecht werde, dem Frieden der Welt zu dienen.

Auch hier gibt es nun keinen Stillstand mehr. Was im Namen der Kirche angefangen ist, muß auch in ihrem Namen zu Ende geführt werden.

Wittenberge August Schowalter

Die fromme Erwartung eines nahen Weltendes

1. Amos: das Gewissen — 2. Die Perser: sittlicher Dualismus — 3. Juden und erstes Christentum: Erlösungssehnsucht — 4. Augustin: Ende der Enderwartung im Katholizismus — 5. Die östliche Kirche: Immanenz — 6. Joachim von Floris: der kirchliche Revolutionär — 7. Die Taboriten: soziale Revolution — 8. Die Stellung der Reformation — 9. Der Pietismus: Heiligungsstreben — 10. Neuere Sekten: Sensation — 11. Kommunismus: Verzweiflung an der Gegenwart — 12. Das bleibend Wertvolle

4. Augustin

Es ist allgemein bekannt, wie die so straff gespannte Erwartung eines nahen Endes durch die Christenheit erlahmte. Joh. 21, 18 und 23 zeigen, wie trotz jenes Glaubens Petrus stirbt und man noch auf das Kommen des Herrn zu den Zeiten des letzten Jüngers, des Johannes, hofft. Der erste Clemensbrief muß beruhigen. Der Zweck des zweiten Petrusbriefes ist in erster Linie überhaupt wohl die Antwort an jene „Spötter" (3, 1 ff.). Als letzte „Apokalypse" erscheint zwischen 130 und 140 das Hermasbuch. Mit dem bereits erwähnten Montanismus bricht um 150 jener Glaube zusammen. Etwas Anderes tritt an seine Stelle: sein direktes Gegenteil.

Es ist Augustin gewesen, der die ganze veränderte Stimmung für die katholische Kirche klassisch formuliert hat. Für ihn fällt die Enderwartung fort, jedenfalls das nahe Ende. Er sieht die Menschheit bereits jetzt im „tausendjährigen Reich" — diesen Ausdruck übrigens ganz allgemein und bildlich, ohne zeitliche Beschränkung gefaßt. Für ihn hat die „erste Auferstehung" bereits stattgefunden, nämlich schon mit der Erlösung. Aber die Theologie ist, wie wohl auch sonst überall, hier doch nur der Gedankenausdruck für eine gewaltige Tatsache, mochte im Übrigen auch dem Neuplatoniker Augustin an sich schon der Verzicht auf die farbenreiche Enderwartung naheliegen. Die Kirche war nämlich inzwischen in die Macht auf Erden eingetreten*). Die verfolgte und kämpfende Christenheit wohl schaute sehnsüchtig nach dem Kommen des himmlischen Gottesreiches aus. Aber nunmehr, seit Konstantin, hatte doch die Kirche zu gebieten. Jetzt war das Gottesreich auf Erden da und mußte nur noch weiter ausgebaut werden. Ja, nun mußte schließlich sogar ketzerische Meinung werden, was in der ersten Christenheit der Hoffnungsanker der Seele gewesen war. In der Tat, so ist es gekommen, und während in der evangelischen Kirche immer wieder die Erwartung eines nahen Endes aufflammte, ist sie in der offiziellen katholischen Kirche seit Augustins Zeiten verpönt.

5. Die östliche Kirche

Es ist wertvoll, hier einen Seitenblick auf die Haltung der östlichen, „griechischen" Kirche zu werfen. Von Anfang an ist hier ein bedeutender Unterschied zur westlichen zu spüren**). Auf griechischem Boden herrschte der

*) So richtig schon Semisch in seinem auch im übrigen recht guten Artikel „Chiliasmus" HRE ³ 3, 809. Dazu jetzt Althaus, Artikel „Eschatologie" RGG ² 2, 347 f.

**) Sehr gut und ausführlich darüber Knopf, Die Zukunftshoffnungen des Urchristentums, RVV 1907, S. 21—63.

Immanenz- und Evolutionsgedanke; dem Transzendenzgedanken und der eschatologischen Spannung war man dort abhold. Die Gnostiker waren ihre ausgesprochenen Gegner. In dem starken Angriff des Origenesschülers Dionysius kam es offen zum Austrag. Will man sehen, wie dadurch die „Apokalyptik" umgestaltet ward, so greife man zur „Petrus-Apokalypse". Schließlich endigte die gesamte griechische „Enderwartung" in der — persönlichen Ekstase, wie sie Dionysius Areopagita planmäßig erstreben lehrt. Eine völlige Umformung des altchristlichen „Maran atha"! Ein vollendeter christlicher „Monismus". Die nächsten Verwandten finden sich — in Indien. Im Lande der Beschaulichkeit und der Versenkung ist kein Bedürfnis für den äußeren Anbruch des Gottesreiches.

Ganz im Gegensatz dazu steht die bereits kurz angeführte Haltung des Manichäismus und des Islam. Der Manichäismus, die Renaissance der Perserreligion, dualistisch und scharf sittlich wie diese, war ausgesprochen eschatologisch und zog gerade dadurch an. Es ergreift, zu sehen, wie gerade in diesem Punkte Augustin verbrannt hat, was er einst angebetet hatte. In dem gleichfalls ausgesprochen dualistischen Islam aber findet sich zunächst im Koran zwar nur der allgemeine Ausblick auf Endgericht, Himmel und Hölle, aber noch ohne die Erwartung eines nahen Weltendes; die islamitische Geschichte aber ist fast eine Kette von Mahdi-, d. h. Messiaserhebungen zu nennen. Die Älteren des gegenwärtigen Geschlechts erinnern sich noch recht gut des für die englische Herrschaft so gefahrvollen Mahdistenaufstands im oberägyptischen Sudan zu Ende des vorigen Jahrhunderts, der erst durch die Schlacht bei Omdurman beendet wurde.

6. Joachim von Floris

Doch zurück zur westlichen Christenheit! Trotz Augustin hat das kirchentreue Mittelalter seine Enderwartung gehabt. Ihre Form und ihre Ursachen bestätigen unsere bisherige psychologische Erklärung*). Was übrigens das Jahr 1000 anbetrifft, so bestreitet Wadstein wohl mit Grund die weit verbreitete Annahme, als habe damals eine allgemeine Furcht vor dem Weltende geherrscht. Er konnte in den Urkunden davon seinerseits nichts finden. Dagegen ist etwas Anderes sehr bedeutsam. So gut wie alle die großen Reformatorengestalten des Mittelalters haben das Ende nahe geglaubt. Hier liegen tiefe Zusammenhänge vor. Wadstein bezweifelt mit Recht, daß es wirklich stets eschatologisch gemeint gewesen sei, wenn z. B. Friedrich II. seinen Feind Gregor oder Ludwig IV. Johann XXII. den „Antichristen" nenne. Das wird wohl „Stil" gewesen sein. Aber bei Jenen war es Ernst. Ist es doch besonders gerade das germanische Abendland, mit seinem tiefen Gemütsleben und seinem Ernst, wo solche eschatologischen Befürchtungen und Hoffnungen lebendig werden. Es wiederholt sich, was einst den Amos getrieben hat. Gott kann nicht länger zusehen. Und es kann auch kein Anderer helfen:

> Ach Gott vom Himmel sieh darein
> Und laß dich deß erbarmen!

Gern wurden solche Stimmen nicht gehört. Zu einer offenen Ketzerei und einer gewaltigen antihierarchischen Bewegung aber wuchs sich die Enderwartungsbewegung aus, die auf Joachim von Floris zurückgeht.

Joachim (1145—1202) ist eine der merkwürdigsten Erscheinungen des Mittelalters. Das Ende der gegenwärtigen Gestalt der Kirche stand für ihn nicht ganz dicht bevor; er selbst wußte bestimmt, daß er es nicht mehr erleben werde. Darin gleicht er Bengel, der ebenfalls das Ende auf einen fast noch hundert Jahre entfernten Zeitpunkt errechnet. Aber auch der Unterschied ist klar. Hier der tief christlich empfindende, aber doch ruhig rechnende und gelehrt deutende Bibelchrist. Dort der heißblütige Italiener, der Reformmönch, der sich an seiner trägen Kirche wundreibt wie sein noch weit größerer Zeitgenosse Franciscus von Assisi.

Auch Joachim ist von brennender Sehnsucht erfüllt. Drei Zeitalter unterscheidet er: das der „Weltlichen" bis Christus, das der „Priester" seit Christus und endlich die Zeit des „Geistes", die für ihn, den reformbegeisterten Mönch, mit Benedikt von Nursia bereits begonnen hat. Um 1260 sollte dann der Höhepunkt und das Ende in der Wiedervereinigung der Erwählten der römischen und griechischen Kirche und der Bekehrung aller Juden und Heiden eintreten, als die Verwirklichung des evangelium aeternum, d. h. der völligen und allgemeinen Erfüllung mit dem Heiligen Geist.

Die Schriften des merkwürdigen Abtes ruhten. Da schreitet fünfzig Jahre nach seinem Tod der Spirituale Gherardino de Borgo San Donnino zu ihrer Veröffentlichung. Jetzt haben sie ein ganz anderes Gesicht. Jetzt sind sie ein Kampfmittel revolutionärer „Geistträger" gegen eine machtberauschte Hierarchie. Kaum je hat eine Veröffentlichung eingeschlagen wie diese. Nur noch sechs Jahre sind es ja bis zum Ende! Antwort der „Kirche" ist der sofortige Prozeß gegen Gherardino. Er wird 1258 zu lebenslänglichem Gefängnis verurteilt. Das „End"-Jahr löst in Italien eine große Geißelbußfahrt aus. Nicht im Geringsten schwindet die Enderwartung, als das Jahr 1260 verstreicht! Im Zeichen des „Endes" kämpfen Michael von Cesena, Wilhelm von Occam und viele andere Minoriten gegen den päpstlichen „Antichristen". Fra Dolcino führt diese enthusiastischen Gedanken bis zum Letzten aus. Er verschanzt sich mit zweitausend Anhängern auf einem Berg bei Vercelli — Berge haben bei solchen Enderwartungen stets eine Rolle gespielt —, lebt ohne Eigentum und nach freien Grundsätzen und wird erst nach zweijährigem Kampfe überwältigt und verbrannt (1307).

7. Die Taboriten

Die Funken flogen nach Norden. In dem 1356 erschienenen englischen Buche On the last age of the Church finden wir das Ende in joachimitischer Weise geweissagt unter Benützung der im Abendland eingedrungenen arabisch-kabbalistischen Buchstabenrechenmethode. Noch stärker waren die Auswirkungen in Böhmen. Der Prager Bußprediger Johann von Militsch (gest. 1374) ist Joachimit. Auch an ihm sieht man, wie gerade Sittenstrenge und Gewissensernst eschatologisch stimmen. Genau das Gleiche auf das soziale Gebiet erweitert zeigt der Chiliasmus der Taboriten. Die Frage nach den historischen Verbindungen ist dabei unerheblich*). Die Bewegung ist von ursprünglicher Wucht. Auf einem Hügel bei Austie an der Luschnitz südlich von Prag gründen die Radikalen ihre Stadt „Tabor" und verkünden unter Berufung auf die Offenbarung Johannis eine völlige Neuordnung von Wirtschaft und Familie. In noch viel wilderer Weise sind ihnen darin ein Jahrhundert später die Wiedertäufer in Münster nachgefolgt.

8. Die Reformation

Es ist nicht ganz einfach die Stellung der Reformatoren zum „Weltende" zu zeichnen. An sich war das Reformationszeitalter voller Enderwartung. Aus unzähligen merkwürdigen Begebenheiten schloß man immer von neuem auf die Nähe des Endes. Der Glaube wurde hier also aus der allgemeinen Erregung geboren**). Hinzu kam die Freude an der Astrologie, die damals ihren Höhepunkt erstieg. Enderrechnungen waren allgemeine Lieb-

*) Wadstein, Die eschatologische Ideengruppe: Antichrist — Weltsabbat — Weltende und Weltgericht, in den Hauptmomenten ihrer christlich-mittelalterlichen Gesamtentwicklung. 1896.

*) Darüber Wadstein S. 187 ff.
**) Semisch, a. a. O. S. 810.

lingsbeschäftigung. Hatten doch auch schon erlesene Geister wie Nikolaus von Kues und Picus von Mirandola ihnen gehuldigt, von denen der Erste die „Auferstehung der Kirche" auf 1700 oder 1734, der Zweite auf 2002 bestimmt. Diese scheinbar gleichgültigen Exempel konnten freilich auch zu weltgeschichtlicher Bedeutung gelangen. Verdankt man ihnen doch zum Teil auch die Entdeckung Amerikas! Columbus erklärte 1492, seine astrologischen Berechnungen hätten ihm gezeigt, daß bis zum Ende der Welt nur noch 155 Jahre übrig seien; so müsse er sich sofort auf den Weg machen, damit bis dahin die ganze Welt bekehrt sei*). Ein Satyrspiel freilich ist die Flucht Joachims I. von Brandenburg am 15. Juli 1525 aus dem Berliner Schloß auf den Kreuzberg, um sich vor der von seinem Hofastrologen Johann Carion geweissagten Sintflut in Sicherheit zu bringen.

Kurz, alle Welt lebte im Zeitalter der Reformation im Gedanken eines nahen Endes und deutete sich und den Gegner samt den Zeitereignissen unbedenklich mit den Ausdrücken der Offenbarung Johannis. Und doch lag darin keine eigentliche eschatologische Leidenschaft! Der Protestantismus hatte seinen festen Glaubensbesitz und fühlte sich in Frieden mit Gott. Da war kein Drängen nach der Zukunft. Auf dem Boden des Luthertums war auch kein krampfhaftes Streben nach Neugestaltung der Welt; die soziale Reform lag Luther fern. So fehlte auch nach dieser Seite hin ein wichtiges Motiv. Im Gegenteil. Die Radikalen mit ihrer Berufung auf die Johannesoffenbarung machten diese Schrift Luther verdächtig. „Mein Geist kann sich in das Buch nicht schicken." Schließlich stellte sich der Protestant trotz aller mittelalterlichen Erbstücke fest und froh auf die Erde und bejahte ihre Entdeckungen, die Natur, die Erfindungen, die Kunst. Das Leben und die Freude der Gegenwart forderten ihre Rechte:

Das Drüben kann mich wenig kümmern.
Aus dieser Erde quillen meine Freuden,
Und die Sonne scheinet meinen Leiden;
Kann ich mich erst von ihnen scheiden,
Dann mag, was will und kann, geschehn.

Solche Fauststimmung war für Enderwartung unfruchtbar.

9. Der Pietismus

Aber wir treffen solche Erwartung doch auch wieder auf protestantischem Boden! Die Zeiten der Not und der Glaubensbedrängung rufen sie fast automatisch wach. An ihr haben sich die armen Camisarden in ihrer fürchterlichen Not aufgerichtet. Die Diaspora der böhmischen und mährischen Brüder, die ebenfalls schmerzlich zu leiden hatte, hat viele „Apokalyptiker", vor allem Amos Comenius hervorgebracht. Bis zum Wahnsinn stieg dieser Glaube in England. Hatten sich dort schon Independenten Cromwells zur Winterszeit in Essex und Suffolk auf den Jüngsten Tag gerüstet**), so holten gar die Quäker 1655 Nayler im heiligen Triumphzug als Messias in Bristol ein. Mittelalterlich grausam war seine Bestrafung, ohne die weiteren revolutionären Umtriebe der „Quintomonarchianer" zum Kommen des Reiches Christi hindern zu können.

Neben dieser stürmischen Nah-End-Erwartung steht die pietistische. Sie hat verschiedene Färbungen, aber doch den gleichen Schnitt. Sie ist viel ruhiger. Lebt sie ja doch bereits jetzt im seligen Bewußtsein des Heils. Sie stammt auf der einen Seite aus lebendigem Biblizismus, der die vielen Stellen des Neuen Testamentes, wo die Nähe des Endes erwartet wird, auch für sich verbindlich ansieht, ohne dabei aber, dank der von Luther herrührenden Zurückhaltung und Nüchternheit, der „Schwärmerei" zu verfallen. Das typische Beispiel dafür ist Bengel. Als Ergebnis seiner bedächtigen, nach seiner Überzeugung philologisch treuen Erklärung der Offenbarung Johannis rechnete er 1741 den Anbruch des Millenniums auf das Jahr 1836 aus.

Aber die Nah-End-Erwartung des Pietismus entsprang nicht bloß diesem Gehorsam gegen das Bibelwort, sondern vor allem einem ernsten Streben nach Heiligung und der damit eng verbundenen Sehnsucht, bald ganz von Sünden befreit mit dem Erlöser vereinigt zu werden:

Ich zähle Stunden, Tag und Jahr,
Und wird mir allzulange,
Bis es erscheine, daß ich gar,
O Leben, dich umfange. ...
Komm doch in deiner Herrlichkeit,
Schau, deine Braut hat sich bereit,
Die Lampen sind geschmücket.

Diese Verse A. H. Franckes kamen allen Pietisten aus dem Herzen. Aber auch das Motiv der Phantasie, das wir bereits bei der jüdischen Enderwartung so mächtig sahen, wirkte in diesen Kreisen der „Stillen im Lande" mit. Für irdische, wirtschaftliche, technische oder gar politische Betätigung war bei ihnen wenig Sinn. Ihr Denken war der oberen Welt zugekehrt, und so erging sich ihre Phantasie, soweit sie sich auf der Erde bewegte, am liebsten im Anblick des Fortschreitens des Gottesreiches in der Mission, soweit sie aber der Zukunft galt, in der Vorstellung der dicht bevorstehenden „letzten Dinge". Die Überfülle der Bilder der Apokalypse war für sie ein froher Ersatz für jene Lücke in ihren Interessen.

10. Neuere Sekten

Den „Sekten" schob sich dann die Enderwartung in den Vordergrund. Eschatologisch gefärbt sind sie heute alle, die jüngeren „adventistischen" freilich stärker als die älteren, Methodisten und Baptisten. Sicher hat dabei der englisch-amerikanische Charakter dieser Sekten kräftig mitgewirkt. Das religiöse Empfindungsleben des Angelsachsen äußert sich lebhafter und naiver als das deutsche. Dort lebt die Freude an der Anschaulichkeit. Auf amerikanischem Boden kommt noch Eines deutlich hinzu: die Sensation. Die Herausgabe des „Buches Mormon" 1830, der dann die Begründung der „Kirche der Heiligen der letzten Tage" folgte, war einfach ein höchst unverfrorenes Literatenstückchen. Ebenso stark hat die Sensation unleugbar auch bei Russell und den „Ernsten Bibelforschern" mitgewirkt. Und während bei Irving die Rückkehr zu urchristlichen Vorstellungen dabei eine weitere wichtige Rolle spielte, kam bei den „Ernsten Bibelforschern" nach dem Ausgang des Weltkriegs zur Sensation eine dem Bolschewismus nahe verwandte eschatologische Gedankenwelt.

11. Sozialismus und Kommunismus

Dieser sozialistischen und kommunistischen Enderwartung sei zum Schluß gedacht. Wir haben sie bereits bei den extremen Observanten und bei den Taboriten vorgefunden. Es steht dahinter die Verzweiflung an den wirtschaftlichen, sozialen, sittlichen Zuständen der Gegenwart. Die Reden überzeugungstreuer Führer sind vielfach nichts Anderes als gespannteste Erwartung des nahen Endes. Wird hier die „neue Welt" auch nicht von Gott her erwartet, so lodert da doch vielfach das Feuer echter religiöser Begeisterung. Darum versteht die psychologische Analyse gerade von hier aus manches Motiv der Endspannung in Altertum und Mittelalter.

12. Das bleibend Wertvolle

Es ist unsere letzte Aufgabe, die Typen nochmals zu ordnen und das bleibend Wertvolle dieser Erwartungen eines nahen Endes festzustellen. Man kann unschwer fünf praktische Motive als das Wesentliche herausstellen. Zunächst das Phantasiebedürfnis, wie es sich in der spätjüdischen Enderwartung mächtig entfaltet, oder die Rechenneugier, die besonders gegen Ausgang des Mittelalters das Geheimnis des Endes enträtseln will. Dann

*) Wadstein, S. 34.
**) Weingarten, a. a. O. S. 96.

das nationale Moment, von den Juden um die Wende der Zeiten so ergreifend betont. Ferner das wirtschaftlich-sozial-sittliche, das nach Gerechtigkeit schreit. Es geht durch alle Zeiten. Auf der Höhe des alttestamentlichen Prophetentums verwandelt es sich, als viertes Motiv, in das vom Menschen im Gewissen erfahrene Gottesurteil, daß die Sünde der Welt ihre Vernichtung durch Gott fordere. Der Höhepunkt endlich wird im Christentum erreicht, das den Sieg Jesu Christi, an den es glaubt, recht, recht bald schauen möchte. Diese fünf Typen erschöpfen wohl die wesentlichen Motive der Enderwartung. Man darf hinzufügen, daß sie auch an der Entstehung der Eschatologie selbst, die wir an dieser Stelle nicht behandeln wollten, den Hauptanteil gehabt haben werden. Verbunden aber werden diese Motive sämtlich mit Gott, wenigstens bis auf den sozialistisch-bolschewistischen, in dem aber auch, wiewohl er selbst es leugnet, Gotteselemente verborgen liegen. Teils bietet sich diesen Motiven der Gottesgedanke als das Feststehende an, teils wird der Gottesgedanke durch sie verstärkt, bis zu einer brennenden Lebensnotwendigkeit. So schließen jene Motive mit dem Gottesglauben den innigsten Bund, sich mit ihm gegenseitig verstärkend.

Sich verstärkend — auch wenn diese Erwartung immer wieder enttäuscht worden ist! Nichts zeigt stärker als solche glutvolle, immer wieder emporlodernde, immer wieder die Herzen erfassende Enderwartung, wie tief der Glaube an den Sieg des Lichtes mit der Menschenseele verwachsen ist. Der letzte Sinn dieser Enderwartungen ist nichts Anderes als der Glaube an den Sieg der Gerechtigkeit, an den Sieg Gottes. Wer diesen Glauben dem Menschen entreißen wollte, würde ihm sein Bestes rauben. Er würde, metaphysisch betrachtet, das Seelenleben und die Aufgabe des Menschen sinnlos machen. Betrachtet man die „Enderwartung" so, dann ist sie eines der stärksten Symptome und Beweisstücke dafür, daß der Siegesglaube der Religion, insbesondere des Christentums, richtig sein muß.

Berlin Rudolf Wielandt

Rudolf Otto und das Methodenproblem in der heutigen systematischen Theologie

3. Der neue Sinn des Begriffs vom Irrationalen. Was heißt „Wort Gottes"?

In dieser Hinsicht ist nun von der sogenannten kulturkritischen Theologie eine völlig neue Lage geschaffen worden. Auf sie müssen wir noch eingehen, um das Problem bis zum Stande der augenblicklichen Debatte durchzuführen. Diese neue Lage besteht darin, daß die Irrationalität der Religion bei den kulturkritischen Theologen von vornherein ganz anders verstanden worden ist als bei Otto. Übergänge sind freilich da. Otto hatte „Das Heilige" als das „Ganz Andere" beschrieben. Auch für Barth und Gogarten ist Gott „ganz anders" als der Mensch. Aber dieses Ganz-anders-sein Gottes hat bei ihnen einen neuen Sinn. Während für Otto auch das „Ganz Andere" des „Heiligen" noch in den Gesamtbereich des Geistes gehört und als eine ursprüngliche aprioriſche Kategorie des Geistes betrachtet wird, sehen Barth und Gogarten Gott im strikten Gegensatz zum menschlichen Geist und zur Kultur. Hatte Ottos These gelautet: Man kann das Heilige zwar nicht mit den Mitteln wissenschaftlicher Rationalität ergründen, aber es kann in der Tiefe des Gemüts erahnt, erfühlt und angeschaut werden; so wird jetzt gesagt: Der Geist des sündigen Menschen kann Gott überhaupt nicht fassen.

Es liegt also ein anderer Begriff vom Irrationalen vor. Die Irrationalität der Religion besteht nicht oder nicht bloß darin, daß Gott dem menschlichen Erkennen weder qualitativ noch quantitativ erreichbar (ἄρρητος) ist, sondern darin, daß etwas im Menschen der Erkenntnis Gottes widerstrebt. Gott „beunruhigt" ihn, er „stört" ihn, er „stellt ihn in Frage", er kommt ihm nicht anders zum Bewußtsein als dadurch, daß er ihm seine Sünde zeigt. Sündenerkenntnis ist der Weg der Gotteserkenntnis*).

Das wirkt natürlich auch ein auf den Begriff vom Geiste. Jede Erweiterung des Geistbegriffs nach der Seite der „Ahndung", des „Gefühls" (im Schleiermacherschen Sinne) oder der Intuition (Erlebnistheologie) wird verworfen. Man sagt erstens, sie nütze nichts, weil sich menschlicher Geist nie so erweitern lasse, daß er Gott begreifen könne. Zweitens aber sei der Versuch einer solchen Ausweitung selber Sünde. Denn dadurch würden die Grenzen zwischen menschlichem und göttlichem Geist ständig verwischt. Jede Gefühls- und Erlebnistheologie wird darum bekämpft. Menschlicher Geist und göttlicher Geist seien nicht dadurch unterschieden, daß der eine endlich, der andere unendlich sei, sondern dadurch, daß alles menschliche Erkennen ein Erkennen des durch Sünde und Schuld gebundenen Menschen sei. Man dürfe also beide unter keinen Umständen identifizieren. Der Mensch könne nur in „dialektischer Antithese" von Gott reden, d. h. so, daß alles, was menschlicher Geist an Schönem, Wahrem und Guten erdenkt oder erschafft, „von Gott her" wieder in Zweifel gezogen wird. (Aber-Gott-Theologie des ersten Stadiums der theologischen Kulturkritik.)

Von diesen Gedankengängen aus haben sich in der heutigen Theologie folgende Antithesen herausgebildet, die scheinbar völlig unlösbar sind. Auf der einen Seite wird gesagt: Es ist Aufgabe der Theologie als Theologie, daß sie Gott reden läßt und nicht den Menschen. Die heutige Theologie hat sich aber unter dem Einfluß der Bildungsbewegung des 18. und 19. Jahrhunderts in Religionspsychologie und Religionsgeschichte aufgelöst. Sie ist gar nicht mehr in Wahrheit Theologie, sondern redet vom Menschen und behandelt die Religion als eine menschliche Angelegenheit. Nun gibt es sicherlich Religion auch als menschliche Angelegenheit (das ist eben die Mystik). Aber diese hat nichts mit dem Christentum zu tun. Denn der christliche Glaube redet nicht von mystischen Schauungen und Erlebnissen, sondern von Sünde, Schuld und Gnade. Alle anderen Religionsformen unterliegen der Kritik Feuerbachs und Nietzsches. Sie sind Hypostasierungen menschlicher Wünsche, und als solche mehr ein Symptom der Krankheit als der Gesundheit des Menschen. Nietzsche und Feuerbach erscheinen also als Eideshelfer der Theologie, Herder und Schleiermacher werden bekämpft.

Dem wird auf der anderen Seite entgegengehalten: Wie soll Gott anders zu den Menschen reden als durch Menschen? Wie soll er sich anders offenbaren als im Menschen? Man muß also auf alle Fälle vom Menschen seinen Ausgangspunkt nehmen. Der Theologe muß an dieser Stelle mit einem unaufhebbaren „religions-psychologischen Zirkel" rechnen. (Wobbermin.) Denn eine direkte Offenbarung Gottes gibt es nicht. Wer das behauptet, fällt in die Orthodoxie zurück. Dem Einwand, daß die Bildungsbewegung des 18. Jahrhunderts die Theologie verdorben habe, wird entgegengehalten: Diese Bildungsbewegung hätte gar nicht eine solche durchschlagende Gewalt in jener Zeit gewinnen können, wenn nicht die Theologen sich aus lauter Leidenschaft für die „reine Lehre" so heftig und unter Anwendung weltlicher Gewaltmittel bekämpft hätten. Nur weil der theologische Streit unerträglich wurde, habe die weltliche Vernunft das Übergewicht bekommen. Die kulturkritische Theologie führe mit Notwendigkeit

*) Eine ganz ähnliche Sinnverschiebung hat sich im Begriff des Unbewußten vollzogen. Bei Leibniz ist das Unbewußte verstanden als das Verworrene, das was dem Menschen nicht voll zum Bewußtsein kommt; bei Freud ist das Unbewußte gefaßt als das Verdrängte, d. h. als das, was der Mensch nicht mehr haben will. Vgl. dazu meine Berliner Antrittsvorlesung, die demnächst in der Ztschr. für Ev. Pädagogik erscheinen wird.

wieder zu einem neuen Kampf um die „reine Lehre". Sie müsse, wenn das Stadium der ersten rein negativen Kritik vorüber sei — und es sei ja bereits vorüber — natürlicherweise in eine Neuorthodoxie auslaufen. Das sei aber heutzutage weder wünschenswert noch der evangelischen Kirche dienlich.

In dieser Form ist der Gegensatz nicht zu lösen. Es laufen in ihr auch viel zu viel Fragen durcheinander, als daß er klar faßbar wäre. Wenn ich recht sehe, kulminieren sie alle in dem Problem der wissenschaftlichen Ausdrückbarkeit der Inhalte des christlichen Glaubens, führen also schließlich auf die Frage: Was ist Wissenschaft und wie verhält sie sich zur Wirklichkeit?

Man kann daraus folgende Antinomie formulieren: Entweder wird der Sinn von Theologie so verstanden, daß wirklich Gott redet, dann kann Theologie keine Wissenschaft sein. Denn Wissenschaft ist Sache des Menschengeistes. Gott aber stellt ja den Geist des Menschen „in Frage". Oder: Auch die Theologie hat es mit dem Logos zu tun. Der Logos aber ist die Einheit des Sinnzusammenhanges von Welt und Leben, der durch menschliche Vernunft erkennbar ist. Also müssen auch die Religion und Gott, „das Objekt der Religion", der Vernunft unterworfen werden. Je nachdem also, ob man die erste oder zweite Hälfte in dem Worte Theologie betont, tritt man entweder auf die eine oder auf die andere Seite der Antinomie.

Ihre Lösung hängt davon ab, daß die Frage nach der Ausdrückbarkeit der Inhalte christlichen Glaubens zunächst losgemacht wird von dem Problem, ob sie in der Form wissenschaftlichen Denkens ausdrückbar sind. Denn beides ist nicht ohne Weiteres dasselbe, wie ja auch nicht jede menschliche Rede logisch-wissenschaftliche Rede ist. Wollte man dies näher verfolgen, so würde es in eine Kritik des Begriffs vom Logos, also tief in die Erkenntnistheorie hineinführen. Ich kann darauf hier nur sehr kurz eingehen. Aber Folgendes läßt sich ohne schwierige Erörterungen klarmachen. Fragt man, wodurch menschliche Rede sinnvoll wird und worauf es beruht, daß sie verstanden wird, so ist das niemals bloß der eine, sich gleichbleibende Sinngehalt (Logos) der Begriffe, die in ihr gebraucht werden, sondern auch die bestimmte ethische Situation, aus der heraus geredet wird. Es kommt darauf an, zu wissen, von wem, zu wem, mit welcher Absicht, in welcher Tönung dies oder jenes gesagt wurde, welches die Antithesen sind, die den Sprecher bewußt oder unbewußt geleitet haben, wenn man genau verstehen will, was seine Worte bedeuten. Und auch dann bedeuten sie für den Einen dies für den Anderen jenes. Politiker wie Bismarck wußten, daß man unter Umständen niemals geschickter lügen kann, als indem man die Wahrheit sagt. Daraus folgt: Für das Verstehen und den Sinn menschlicher Rede ist stets von wesentlicher Bedeutung der ethische Gehalt der Situation, in der die Redenden sich miteinander befinden. Die Eindeutigkeit der logischen Sinngehalte menschlicher Rede ist nicht so groß, daß man sich bloß auf sie verlassen könnte. Dies ist der Grund, weshalb alle Versuche, das Problem der Wahrheit rein erkenntnistheoretisch zu lösen, fehlschlagen müssen. Nun aber beruht die Idee der Wissenschaft und wissenschaftlicher Erkenntnis der Wahrheit darauf, daß sie jenen aus der Situation der Redenden stammenden Einfluß auf den Sinn (Logos) der Rede methodisch auszuschalten sucht, um die eindeutigen Sinngehalte zu fixieren. Dieses Bestreben hat sein unwiderlegliches Recht darin, daß es einen solchen von der Willkür der Redenden unabhängigen Sinn gibt. Wir können mit der Sprache nicht einfach machen, was wir wollen, sondern sie hat in sich einen Logos, der mit dem Sinn der Dinge irgendwie im Zusammenhang steht. Denn sonst könnten wir uns über nichts verständigen. Diesem Logos sind wir also unterworfen. Darauf beruht der alte griechische Gedanke, daß der νοῦς eine objektive Größe ist*), wie überhaupt die gesamte griechische Bildungsidee. Aber wir sind dem Logos nicht so unterworfen, daß es keinen Irrtum gäbe. In das theoretische Wahrheitsproblem spielt das ethische ständig hinein. Infolgedessen verengt der Begriff des Logos den Umfang dessen, was an und für sich zum Sinn menschlicher Rede gehört, wenn er methodisch alles das auszuschalten bestrebt ist, was nicht zum unveränderlichen Sinngehalt der Begriffe gehört. Die Idee von der einen ewigen Wahrheit, die aller Wissenschaft zugrunde liegt, ist theoretisch unwiderlegbar, aber praktisch nie ganz erreichbar. Deshalb gehört Kritik zum Wesen aller Wissenschaft und hat in ihr neben der theoretischen auch eine ethische Funktion.

Auf die Theologie angewendet ergibt sich hieraus zunächst, daß es verkehrt ist, wenn jemand „Wort Gottes" einfach mit Theo-Logie oder mit Logos Gottes gleichsetzt. Denn dann entsteht der Eindruck, als ob sich das Wort Gottes gar nicht anders unter den Menschen bezeugen könnte als theologisch. Wo Wort Gottes und Theologie nicht klar unterschieden werden, liegt immer die Versuchung nahe, die Offenbarung Gottes mit ihrem theologischen Ausdruck gleichzusetzen. Dies ist unmöglich. Denn jede Theologie muß als „Logos von Gott" auch der Kritik durch den Logos unterworfen bleiben, während das „Wort Gottes" keiner Kritik unterworfen werden darf. Als Gottes Wort „richtet" es den Menschen, es selber aber wird von keinem Menschen „gerichtet". Die Lösung dieser Frage hängt davon ab, ob es gelingt, Logos Gottes und Theo-Logie so auseinanderzuhalten, daß sie nicht mehr verwechselt werden können. Es zeigt sich nun, daß die Wahrheit des Wortes Gottes eine andere ist als die, auf die der Logos vertraut. Während nämlich der Logos alles das, was aus der bestimmten Situation der Redenden an Sinngehalten in die menschliche Rede hineinkommt, auszuschalten bestrebt ist, kann das Wort Gottes sich gar nicht anders bezeugen als so, daß hierauf gerade der Ton fällt. Es kommt ihm nicht auf die Wahrheit an sich, sondern auf das Aus-der-Wahrheit-sein der Redenden an. Dahin führt es die Menschen, indem es zu ihnen von Sünde und Gnade, Schuld und Schulderlösung redet, und zwar so, daß zwischen ihnen eine Gemeinschaft des Glaubens, Liebens und Hoffens entsteht. Ob dieses Wort als richtig, d. h. als wirklich von Gott kommendes Wort nicht bloß erkannt, sondern an-erkannt wird, hängt nicht von seiner logischen Beweiskraft ab, sondern vom testimonium spiritus sancti internum **). Wo sich die Sünde wirklich als Sünde und die Gnade wirklich als Gnade fühlbar macht, da wird das Wort Gottes als Gottes Wort anerkannt, selbst wenn es durch einen unvollkommenen Menschen geredet wird. Wo das aber nicht der Fall ist, nützen theologische Erklärungen der Begriffe von Sünde und Gnade gar nichts. Bestimmte Umstände unserer heutigen Lage scheinen sogar zur Folge zu haben, daß von Sünde und Gnade in untheologischer Weise deutlicher und unmißverständlicher geredet werden kann als im Anschluß an die theologische Terminologie. Ich würde nicht zögern, zuzugeben, daß das in den Sprechzimmern vieler heutiger Ärzte tatsächlich geschieht. „Wort Gottes" kann also da sein ohne Theologie, ja sogar ohne ausdrückliche Berufung auf das Bibelwort, aber freilich nicht, ohne daß auch der Geist der Bibel bzw. der Geist Jesu Christi da ist. Letzteres läßt sich nicht „beweisen", wird aber durch die Erfahrung um so

*) Dies wird bekanntlich von den Pragmatisten geleugnet, ebenso z. B. von Heidegger, für den alle wissenschaftlichen Seinsbegriffe lediglich Produkte menschlicher Sorge sind. Ich halte das für undurchführbar.

**) Von den Mystikern wird dies testimonium spiritus sancti internum immer mit der platonischen Anamnesislehre in Verbindung gebracht. Letztere meint aber das Berührtwerden des subjektiven Geistes eines einzelnen Menschen durch den objektiven Weltsinn (Logos), Ersteres ist das Überführtwerden des Menschen durch den Geist Gottes im Anerkennen der Sünde.

kräftiger bestätigt. Wo z. B. die ärztliche Seelsorge in die Tiefen menschlicher Schuld vordringt, bezeugt sich die Wahrheit von Matth. 18, 20 oft von selber. Es ist eine der seltsamsten Erscheinungen im geistigen Leben der Gegenwart, daß die ärztliche Seelsorge rein von der Sache her immer mehr auf die christlichen Probleme der Schuld und Schulderlösung zukommt. Man darf also sagen: das Wort Gottes ruht auf einer Objektivität, die nicht nur anders ist als die Objektivität, auf die der Logos hinzielt, sondern die auch unabhängig von ihr zustande kommt. Es hat das Kriterium seiner Richtigkeit nicht an theologischen Normen, sondern daran, daß da, wo es ist, bestimmte praktische Wirkungen auftreten. Sie können zwar völlig unauffällig, aber nie ganz unwirksam bleiben.

Von hier aus fällt ein Licht auf die theologische Debatte, von der oben die Rede war. Sie krankt an der Unklarheit über das, was unter Wort Gottes verstanden werden soll. Wenn ich recht sehe, laufen in ihr folgende vier Bedeutungen durcheinander. 1. Wort Gottes = unmittelbare Selbstbezeugung des Geistes Gottes in dem oben beschriebenen Sinne. 2. Wort Gottes = Bibel. 3. Wort Gottes = Theo-Logie. 4. Wort Gottes = Logos Gottes. — Das Durcheinander dieser Bedeutungen ist leider sehr verwirrend in der neuen Dogmatik Karl Barths. Hier wird „die christliche Rede" zunächst (freilich auch nicht ganz eindeutig) gleichgesetzt mit der „kirchlichen Verkündigung", d. h. also doch wohl mit der Predigt des theologisch gebildeten Pfarrers. Dann wird der Dogmatik die Aufgabe zugewiesen, mit Hilfe der theologischen Logik Normen für die Predigt aufzustellen. Diese Normen schöpft sie aus dem Worte Gottes = Bibelwort. Schließlich heißt es, daß in der so normierten Predigt (wenngleich in dialektischer Gebrochenheit) der Logos Gottes selber in die Erscheinung tritt. Dies führt zu dem Schluß, die dringendste Aufgabe der Theologie bestehe in einer erneuten und intensiven Pflege des Dogmas, „weil ... Verständnis und Pflege des trinitarischen Dogmas verhindert hätten, daß dem Glauben schließlich nicht nur die Werke, sondern auch der Gegenstand abhanden kam". Diese Sätze lassen zum mindesten eine Deutung offen, die im Grunde dem völlig widersprechen würde, was Barth selber immer wieder mit aller Schärfe betont hat. Denn wenn die Wirksamkeit des Wortes Gottes von der Pflege des Dogmas abhängt, die doch nur durch Menschen geschehen kann, so heißt das, daß es schließlich doch auf das ankommt, was die Menschen, und nicht auf das, was Gott tut. Daß Barth das nicht meint, geht aus dem Tenor dessen, was er sagt, mit Deutlichkeit hervor. Aber seine Begriffe sind nicht klar genug, um eine solche Deutung völlig auszuschließen. Folgender Satz seiner Dogmatik ist kennzeichnend für dieses Schwanken des Begriffs: „Das Wort Gottes, dessen Korrelat und Reflex menschliche Worte sind, ist selbst ursprünglich und eigentlich Wort, Sprache von Vernunft zu Vernunft, Logos, der auf Wissen und Erkenntnis rechnet"*). Das ist im Grunde Platonismus, von dem es nur noch einen kleinen Schritt bedeutet bis zu der Behauptung: Das Wort Gottes und der Logos Gottes „spiegeln" sich im menschlichen Wort und im menschlichen Logos. Dabei habe ich nur das lateinische Wort „Reflex" ins Deutsche übersetzt. Wir stehen dann ganz unmittelbar bei der Herderschen Sprachtheorie mit ihrer Behauptung, die menschliche Sprache sei ein unmittelbarer „Abglanz" (Reflex) des göttlichen Weltsinnes (Logos). Auf dieselbe Linie führt Barths Unterscheidung zwischen einem „absoluten Wesen" und einer „relativen Erscheinung des Dogmas". Wäre dem so, dann würde alle menschliche Dogmatik als ein „Annäherungsversuch an das ideale Dogma" anzusehen sein, mit dem Erfolg, daß wir auch den wirklichen Glauben und das wirkliche Wort Gottes nur „in Annäherung" haben könnten, da ja die Richtigkeit des Glaubens durch die Richtigkeit des Dogmas entschieden wird. Dies alles widerspricht der eigentlichen Absicht Barths selber. Der Fehler entsteht dadurch, daß Wort Gottes und Theologie nicht klar genug unterschieden werden. Wort Gottes bezeugt sich als solches durch sich selber, indem es die Menschen durch die Erkenntnis von Sünde, Schuld und Gnade zur Gemeinschaft führt. Es kann, aber es braucht nicht in der Form von Theologie aufzutreten.

*) Dogmatik. 1. Prolegomena. S. 198.

Hier erhebt sich jedoch ein naheliegender Einwand. Man könnte darauf hinweisen, damit wäre einem theologiefreien Christentum das Wort geredet, das es doch nicht geben könne. Denn innerhalb unserer vom wissenschaftlichen Denken beherrschten Kultur müsse der christliche Glaube sich immer wieder auch einen wissenschaftlich-begrifflichen Ausdruck suchen. Dies sei selbst dann der Fall, wenn man etwa zu der Erkenntnis gekommen zu sein meine, die heutige Theologie biete das Wort Gottes in völlig veralteten und gänzlich unverständlichen Formen dar. Denn auch dann könne es sich höchstens um eine Reform der Theologie, nicht aber um ihre Beseitigung handeln.

Diese letzte Wendung zeigt, daß das Problem des Verhältnisses von Wort Gottes und Theologie nicht ganz so akademisch ist, wie es zunächst zu sein scheint. Denn es verbirgt sich dahinter die Frage, ob die Theologie, sofern sie das Wort Gottes mit den Mitteln wissenschaftlichen Denkens auszudrücken bestrebt ist, nicht viel stärker, als sie das tut, darauf Rücksicht nehmen müßte, daß die Mehrzahl unserer Zeitgenossen sich der theologischen Sprache völlig entwöhnt hat. Dafür können sie nichts. Das ist im Entwicklungsgang unserer Kultur begründet und muß vom heute lebenden Christen als Tatsache hingenommen werden. Ohne Zweifel liegt hier eine große Not. Die theologischen Fakultäten führen im geistigen Kosmos der Universitäten eine Art von Sonderleben. Sobald der Schritt von ihr etwa zur philosophischen Fakultät getan wird, werden sofort eine Reihe von Voraussetzungen problematisch, die der Theologe unbedenklich machen darf. Schon was man meint, wenn man „Gott" sagt, ist in beiden verschieden, vorausgesetzt, daß man es überhaupt in beiden ungeniert sagen darf. Auch dies ist Schicksal und muß als solches hingenommen werden. Aber es müssen daraus auch die Folgerungen gezogen werden. Auf keinen Fall darf es sein, daß theologische Vorbehalte, die eben nichts weiter als Vorbehalte der theologischen Fakultät sind, das Wirksamwerden des Wortes Gottes verhindern. Der Theologe muß also um des Wortes Gottes und um der Wahrheit seines Glaubens willen auf die Fragestellungen eingehen, die außerhalb der Kreise üblich sind, die von der theologischen Wissenschaft erreicht werden, und zwar so daß es sich dabei nicht um eine Anpassung aus apologetischen Motiven handelt, sondern so, daß er in den Problemen, die gänzlich untheologisch aussehen, die Spuren des Geistes Gottes zu finden und die Antwort aus dem Glauben heraus zu geben vermag, in einer Sprache, die verstanden wird. Das ist deshalb so schwer, weil es sehr viel bequemer ist, es zu unterlassen, und weil wir Theologen stets geneigt sind, es den Anderen zum Vorwurf zu machen, daß sie unsere Sprache nicht verstehen. Es liegt aber nicht überall da ein Ärgernis des Glaubens vor, wo es ein Ärgernis der Theologie gibt. Ärgernisse des Glaubens soll es nach Gottes Willen geben. Ärgernisse der Theologie sollte es nicht geben.

Macht man sich dies klar, so kommt das Problem des Verhältnisses von Christentum und Wissenschaft aus jenem unglückseligen Bereich heraus, in dem man nur mit abstrakten Prinzipien arbeitet. Selbstverständlich ist es in einer Kultur, die von der Idee der Wissenschaft beherrscht ist, notwendig, daß der christliche Glaube auch einen wissenschaftlich-logischen Ausdruck sucht, und in diesem allgemeinen Sinne muß es natürlich „Theologie" geben. Fraglich

ist nur, wie Theologie als Wissenschaft möglich ist? Man kann auch daraus wieder eine unlösbare Antinomie konstruieren. Dann erscheint die Theologie als eine „unmögliche Möglichkeit", weil sie einerseits mit lauter menschlichen Begriffen arbeitet, die sie anderseits von Gott her wieder „in Frage stellt". In Wahrheit liegt die Sache einfacher. Auch da, wo der Theologe als Theologe, d. h. mit den Mitteln wissenschaftlichen Denkens über den Inhalt seines Glaubens redet, ist in dieser Rede stets etwas enthalten von dem einfachen Zeugnis des Christen. Jedenfalls sollte das so sein. Er macht eine Aussage darüber, wie er als Christ den Sinn seines Daseins verstehen gelernt hat. Das ist, wie man heute sagt, eine „existenzielle" und nicht eine uninteressiert theoretische Aussage. Einen wirklich großen Dogmatiker, ja auch einen wirklichen Philosophen, der nicht ein „existenzieller Denker" gewesen wäre, hat es nie gegeben. Nun beruht das Kennzeichen alles „Existenziellen" (d. h. einer Aussage über den Sinn menschlichen Daseins) darauf, daß man es nicht beweisen, sondern nur davon Zeugnis ablegen kann. Es läßt dem Menschen die Freiheit, dieses Zeugnis abzulehnen, was nicht hindert, daß der christliche Glaube in dieser Möglichkeit der Ablehnung gerade ein Zeichen für die Unfreiheit und Gebundenheit des Menschen erblickt. Insofern also kann die Theologie niemals dem Ideal der Wissenschaft entsprechen, das in der Einigung des menschlichen Logos mit dem absoluten Logos besteht. Wissenschaft steht und fällt mit der Idee der Beweisbarkeit des Logischen. In diesem Sinne ist aber die Idee der Wissenschaft niemals „erfüllt". Es hat also gar keinen Sinn, darüber zu streiten, ob Christentum und Wissenschaft sich prinzipiell ausschließen. Denn diese Prinzipienfrage ist eine konstruierte Angelegenheit, die in keiner Epoche der Kultur wirklich zur Debatte steht, sondern lediglich daraus entspringt, daß wir gewöhnt sind, unsere sehr zeitgeschichtlich bedingten und ganz konkreten Nöte in der Form von antinomischen Prinzipienfragen aufzumachen.

Das konkrete Problem: wie verhalten sich Christentum und Wissenschaft zueinander? ist aber durchaus lösbar. Es stellt uns heute vor die Aufgabe, den Schutt der theologischen und nichttheologischen Theorien soweit abzugraben, daß das „Wort Gottes" durch sie nicht gehindert wird. Dies ist auch der richtige Sinn von „Dialektik". Denn Dialektik hängt mit sich unterreden zusammen. Je mehr die wirkliche Unterredung zwischen Theologie und nichttheologischer Wissenschaft einsetzt, um so deutlicher wird das Wort Gottes hörbar werden, und zwar keineswegs nur aus den Reihen der Theologen.

Dresden-Radebeul Friedrich Delekat

Zur Amtsenthebung des Pfarrers Knote

Vgl. 1929 Nr. 14. 15. 16

1

In Nr. 16 d. v. J. hat Herr Studienprofessor Fink in Bayreuth das im Fall Knote ergangene Urteil im Wortlaut mitgeteilt und daran eine längere Kritik geknüpft. Sie erfordert eine Gegenbeleuchtung um so mehr, als sie alle an dem Urteil Beteiligten, insbesondere auch die fünf mit Namen genannten Theologen, um ihres Verfahrens willen moralisch erheblich zu belasten sucht. Als einer dieser Theologen lege ich einiges Wesentliche den Lesern dieser Zeitschrift zur Kenntnis und Erwägung vor.

Erwogen will grundsätzlich die Frage sein, ob es ganz im allgemeinen möglich ist, daß irgendeine christliche Religionsgemeinschaft ihren Amtsträgern die Freiheit einräumt, ihrem Amtsauftrag fortgesetzt zuwiderzuhandeln, wo ihr persönliches Gewissen ihnen das zu fordern scheint, bzw. ob es unter Umständen für solche Freiheit Raum geben kann, ob es nicht für solche Freiheit Schranken geben muß und vielleicht eine äußerste Grenze, über welche in keinem Fall hinausgegangen werden darf, oder ob im Gegenteil etwa auch eine solche äußerste Grenze nicht berechtigt ist, überhaupt keine Grenze.

Daß es eine äußerste Grenze gibt, daran können wir gerade erinnert sein, wo es sich um das Apostolikum handelt, jenes wertvolle Gemeinschaftsband über die verschiedenen großen Kirchenkörper hin. Im Blick auf die große Christenheit und das, was ihr gemeinsam ist, denken wir um so mehr daran, daß jede noch christliche Religionsgemeinschaft ihr Daseinsrecht wesentlich in der einen in sich einheitlichen Gotteswahrheit begründet sehen muß, im Evangelium. Alles, was mit Recht Kirche heißen will, ist der Gotteswahrheit des Evangeliums unverbrüchlich verpflichtet: wenn von ihr eine Kirchengemeinschaft mit Bewußtsein etwas preisgibt, begeht sie ernsteste Untreue.

So sehr Pfarrer Lic. Knote sich von eigentlichen Bekämpfern der kirchlichen Lehre vorteilhaft unterscheidet, so sehr wir ihm darin, daß er, was er für unwahr hält, unter keinen Umständen am Altar aussprechen will, nur Recht geben können, und so lieb es uns ist, daß er außer einem sachwichtigen Punkt den sonstigen sachlichen Inhalt unseres Grundbekenntnisses mit Überzeugung festhält und auf die Ehre der Rechtgläubigkeit Wert legt: es ist dennoch unverkennbar, daß es sich nach der Beschaffenheit seines Falles schon um die äußerste Grenze handelte. Die Frage ist einfach die: Ist der Bekenntnissatz: „geboren aus Maria der Jungfrau" ein integrierendes Stück der uns anvertrauten Gotteswahrheit, oder ist das nicht der Fall? Ist er es nicht, dann haben wir auch kein Recht, ihn zu glauben, dann muß er bekämpft werden — aber freilich nicht mehr im besoldeten Dienst einer Kirchengemeinschaft, deren Lehre und Gemeindeglaube ihn zur Gotteswahrheit rechnet. Handelt es sich aber um einen echten Bestandteil des Evangeliums, dann ist es selbstverständlich Pflicht der Kirche, ihn gegen Bekämpfung und Verdächtigung innerhalb ihrer eigenen Gottesdienste wirksam zu schützen. Das müßte, wie mich dünkt, die von allen Teilen anerkannte Grundalternative sein; diese Entscheidungsfrage mußte auch für das bayerische Spruchkollegium der springende Punkt sein. Sie war es auch, sie war es trotz mancher sekundären Momente, durch welche dieser grundlegende Sachverhalt für einen fernerstehenden Beobachter vielleicht verdunkelt werden konnte.

Ein zu starkes Hervortreten solcher Nebenmomente — das muß man zugeben — war schon begünstigt, wo nicht unvermeidlich gemacht durch das auf Betreiben der Freunde Knotes geschaffene Kirchengesetz „betreffend das Verfahren bei Ablehnung gottesdienstlicher Ordnungen durch Geistliche aus Gründen der Glaubensüberzeugung". Der Sache nach konnte dieses Gesetz keinen anderen Hauptzweck haben als den Schutz des kirchlichen Bekenntnisses; eine Nebenaufgabe konnte dabei in der Schaffung eines gesetzlichen Rechtsschutzes für diejenigen Beschuldigten liegen, denen der Schutz des Lehrzuchtgesetzes aus Gründen der Rechtshandhabung nicht zugute kommen konnte; nach diesen beiden Seiten bedurfte das Lehrzuchtgesetz einer Ergänzung für solche Fälle, welche unter jenes sich formal nicht subsumieren ließen. Die innere Zusammengehörigkeit beider Gesetze ist mehrfach zum Ausdruck gebracht, am meisten durch die Identität des Spruchkollegiums. Daß das neugeschaffene Gesetz bei seiner ersten Handhabung manche Verbesserungsbedürftigkeiten zeigte, ist nichts Singuläres. Wo Gesetzesparagraphen sind, da entstehen Zwangsläufigkeiten, leicht Weitläufigkeiten, unter Umständen auch formale Lücken. Es erschienen aber diese Mängel nach außen weit gewichtiger, als sie es ihrer sachlichen Wirkung nach waren. Eine Ergänzung hat sich namentlich als wünschenswert erwiesen und ist auch jedenfalls zu erwarten nach Seiten etwa veranlaßter wissenschaftlicher Auseinandersetzungen. Für solche hat in der öffentlichen Verhandlung das Gesetz einfach keinen Raum gelassen. Man darf indessen nicht denken, daß die zum Spruchkollegium gehörigen Theologen in dieser Hin-

sicht ratlos und urteilslos gewesen wären, eine Annahme, gegen die schon der Umstand schützen müßte, daß auch ein hervorragendes Glied der theologischen Fakultät Erlangen sich unter ihnen befand. Daß die beantragte Zugrundelegung eines Gutachtens der jeweiligen Gesamtfakultät nach beiden Seiten hin große prinzipielle Schwierigkeiten in sich schlösse, kann wohl Niemand verkennen, der geschichtlich und kirchlich näher orientiert ist. Bei der Beschlußfassung selbst blieb der theologische Gesichtspunkt nicht außer Wirksamkeit. Übrigens mag hier erwähnt sein, daß seit geraumer Zeit eine briefliche Auseinandersetzung brüderlicher Art mit Lic. Knote über die von ihm vorgebrachten Argumente nach Seiten der äußeren und inneren Kritik und der dogmatischen Beurteilung angebahnt ist, welche einstweilen das Ergebnis hatte, daß Knote sich zu einer erneuten Durcharbeitung der Frage veranlaßt sieht. Der Fortgang dieser sehr ernst gemeinten Unterhandlung bleibt zunächst abzuwarten. — Dem Gesamtspruchkollegium gehören gewiß mit Recht auch hervorragende Vertreter des kirchlichen Gemeindelebens an, und daß diese sich nicht berufen fühlen konnten, in die Hypothesen der Evangelienkritik und in die zahlreichen Aufstellungen aus dem Gebiet der Dogmengeschichte, ja auch der Medizin (!), mit welchen Knote seinen Standpunkt zu stützen suchte, sich in der Schnelligkeit wissenschaftlich einzuarbeiten, ist selbstverständlich. Für die Gesamtentscheidung mußte aber gewiß das lebendige Glaubensbewußtsein der Gemeinde nicht weniger ins Gewicht fallen als gelehrte Spezialkenntnisse. Können doch Glaubensfragen niemals allein oder nur vorwiegend durch kritischen Kleinkrieg entschieden werden, sondern es sind tiefere Quellen, aus welchen hier die Entscheidung sich herleitet. Zudem konnte auch die von Knote namhaft gemachte Bedingung für seine wissenschaftliche Belehrbarkeit, nämlich Auffindung beweisender „Urkunden", natürlich nicht erfüllt werden.

Die Vorstellung, als sei in dem ganzen Prozeß der Beschuldigte nicht wohlwollend behandelt worden, hätte nicht entstehen dürfen. Läßt doch die Urteilsbegründung in jeder Zeile die persönliche Wertschätzung Lic. Knotes und das Bedauern über sein Ausscheiden aus dem Amt erkennen. Die durch das Gesetz wörtlich vorgeschriebene Formulierung des Urteils ließ sich eben nicht ändern. Aber daß das Urteil inhaltlich als „Bestrafung" angesehen wird, ist doch sehr unsachlich. Kann einem unvermeidlich aus seinem Amt ausscheidenden, noch völlig arbeitsfähigen Mann noch mehr zugebilligt werden als der volle Ruhegehalt? und kommt die Tatsache, daß von ihm keine Arbeitsleistung mehr gefordert wird, ihm also weitgehende Möglichkeit anderen Erwerbs gegeben ist, gar nicht in Betracht? Ist es „Bestrafung", wenn von den Kosten, die infolge der von ihm eingenommenen Stellung erwuchsen, die Kirchenkasse neun Zehntel übernimmt, ihm selbst aber nur der Mindestanteil von einem Zehntel auferlegt wird? Man ging bis an die Grenze des Möglichen.

An die Grenze des Möglichen war in anderer Hinsicht auch schon im Anfang des Konflikts gegangen worden. Das Entgegenkommen der Bayreuther Amtsbrüder und die Nachsicht der Kirchenbehörden hatte es längere Zeit ermöglicht, daß Knote niemals den Vorgottesdienst (mit dem Apostolikum) zu übernehmen brauchte. Auch wurden die Taufen und Konfirmationshandlungen durch andere Kollegen übernommen; Knote mußte sich nur für die Zeit seiner Ablehnung dem Verbot der Taufe und Konfirmation unterwerfen. Erst dadurch, daß er in einem besonders gelagerten Fall trotzdem einmal eine Taufe (natürlich ohne Apostolikum) vornahm, wurde die Lage unhaltbar. Knote erstrebte eben nicht Duldung, sondern Berechtigung. Das dürfte die Erklärung für sein ganzes Verhalten sein, und man kann ihn von seinem Standpunkt aus darum an und für sich gewiß nicht tadeln. Daß Alle, die an den Altar treten, das dort gesprochene Wort nicht minder ernst und gewissenhaft erwägen als er, ist natürlich nur zu wünschen. Damit ist jedoch nicht gutgeheißen, daß er innerhalb der Bekenntniskirche und gegen die in ihr herrschende Glaubensstellung sich durchsetzen wollte; noch weniger ist es zu billigen, wenn er nur für die Umgehung des bekennenden Worts Berechtigung schaffen wollte. Es kann ein volles Wahrhaftigkeitsgefühl nicht befriedigen, einer Kirche als Diener anzugehören, die in Bekenntnis, Kultus und Religionsunterricht als göttliche Wahrheit hochhält, was man innerlich leugnet. In dieser Lage befriedigt zu sein, wenn man nur die betreffenden Worte nicht selbst auszusprechen braucht, würde doch mehr einem rabbinisch als einem evangelisch eingestellten Wahrhaftigkeitsbegriff entsprechen. Mit Recht hat im „Korrespondenzblatt für die evangelisch-lutherischen Geistlichen Bayerns" ein Amtsbruder dem Kollegen gesagt: „Wenn Knote trotz all des geschichtlichen Verständnisses, das uns die theologische Wissenschaft vermittelt, dennoch dem Apostolikum nicht zustimmen konnte, wenn er am Wort hängen blieb, dann hätte er aus sich heraus auf den Kirchendienst verzichten müssen, das wäre sittlich, das wäre kraftvoll gewesen." Wenn der gleiche Schreiber dann weiter fährt: „So aber kann man sich des Eindrucks nicht erwehren, daß man wieder einmal einen ‚Fall' wünschte, ein ‚Lehrzuchtsverfahren gegen freier Denkende' seitens der ‚auf die Orthodoxie festgelegten Landeskirche'" so mag das diskutabel sein. Aber die Weise, in der Studienprofessor Fink die grundsätzlichen Entscheidungen bespricht, dient mindestens nicht dazu, eine solche Vermutung zu entkräften*).

Es ist geradezu merkwürdig, wie in den Augen dieses Kritikers der ganze Hergang sich spiegelt. Bezeichnend ist schon, daß er neben den Fall Knote den wesentlich anders gearteten „Fall Leimbach" stellt und das geübte Verfahren in beiden Fällen gleichmäßig kritisiert. Der 1922 des Amts enthobene Pfarrer Leimbach hatte in öffentlicher Kritik von „sogenannten Heilstatsachen" geredet, über den Apostel Paulus geurteilt, daß in seinem Geist „ein scharfer Verstand, lauterste Frömmigkeit und krasser Aberglaube eine eigenartige Verbindung eingegangen seien", und war für den Gedanken eingetreten, „daß in der Sakramentsidee es sich um Fremdkörper handle, die aus der jüdisch-heidnischen Umwelt in die Kirche eingedrungen seien". Fink findet offenbar, daß auch gegenüber dieser weitgehenden Abweichung und Polemik eine verwerfliche Unduldsamkeit geübt worden sei. Tut sich schon da eine Perspektive uferloser Möglichkeiten auf, so schwinden vollends alle Maßstäbe für sachliches Urteil in der Glaubensfrage, wenn der Satz gewagt wird: „Das Bekennen des Apostolikums hat Pfarrer Knote nicht aus Gründen der Glaubensüberzeugung, sondern um der Wahrhaftigkeit willen, also aus Gründen der Gewissensüberzeugung abgelehnt." Wer sich eine solche Wahrhaftigkeit bezüglich des Glaubensbekenntnisses vorstellen kann, die mit Glaubensüberzeugung nichts zu tun hat, der mag es tun; uns wird er von Grund aus unverständlich nicht nur unter dem Gesichtspunkt christlicher Gläubigkeit, sondern noch mehr unter dem christlicher Sittlichkeit. Und wie wird dabei der Versuch gemacht, die Moral der Gegner in übles Licht zu setzen! „Geradezu grotesk", so schreibt Fink, „mutet es an, wenn in der Urteilsbegründung gesagt wird, daß „äußerliche, zeitliche oder lokale Schwierigkeiten" eine Weglassung des sogenannten Apostolikums im Gottesdienst rechtfertigen. Das Gewissen eines Geistlichen aber soll hierzu nicht im Stande sein." Man sieht, gegen die einfache, sonnenklare Tatsache, daß es einen himmelweiten Unterschied bedeutet, ob ein

*) Der Prozeß ist doch einzig durch Pfarrer Knote selbst in Gang gekommen. Uns dünkt, das Verhalten Knotes nach der Entscheidung beweist, daß es ihm nicht auf einen „Fall" angekommen ist, sondern auf die Sache. D. H.

im allgemeinen kirchlich legitimiertes Bekenntnis unter diesen oder jenen Umständen nicht ausdrücklich gesprochen wird, oder ob ein Diener der Kirche sich grundsätzlich weigert es zu sprechen und damit gegen das Bekenntnis tatsächlich Protest erhebt, und das im Gottesdienst und in jedem Fall neu — gegen diese einfache Tatsache kann Fink sich vollständig verschließen: dabei aber setzt er seine Gegner in ein Licht moralischer Stumpfheit und geistiger Minderwertigkeit, daß dem gläubigen Leser einer solchen Kritik vor dieser bayerischen Landeskirche und ihrem Halten an dem Grundbekenntnis der Christenheit förmlich grauen muß.

Die Spannungen und Schwierigkeiten in der evangelischen Kirche sind in unseren Tagen an sich schon schwer genug. Die Lage müßte nicht noch dadurch erschwert und vergiftet werden, daß man die Vertreter einer anderen Richtung im moralischen Zerrbild sieht und zeigt. Umgekehrt werden die Schwierigkeiten auch durch sachwidrige und gewissenswidrige Konzessionen nichts weniger als gelöst. Ein ehrliches Bestreben, die Gegenseite, moralisch zu verstehen und ihr gegenüber die persönliche Achtung zu wahren, kann die Probleme wenigstens mildern. Als radikale Lösung würde der Versuch getrennter Kirchenbildung vielleicht im heutigen Staat keinen allzu großen Schwierigkeiten begegnen. Ob dieser Weg aber auch der weiseste wäre, mag trotz allem dahingestellt bleiben. Wir, die wir auf dem Boden des alten Glaubens mit Überzeugung stehen, sind wohl in der Mehrzahl der Meinung, daß es sowohl im Gedanken an zukünftig mögliche Wendungen als auch im Blick auf die gegenwärtige Not und die eigene Schwachheit das Gebotene ist, den neologisch beeinflußten Gliedern der evangelischen Kirche mit persönlicher Achtung und, soweit dies recht ist, auch mit Geduld innerhalb der gegebenen Kirchenverfassungen gegenüberzustehen; was aber nicht möglich und nicht recht ist, das wird man hoffentlich immer veraeblich versuchen durch Künste der Parteipolemik zu erzwingen.

Wittelshofen 25. 10. 29 D. Sperl

2

Wenn wir heute noch einmal auf die Sache des in Bayern seines Amtes entsetzten Pfarrers Lic. Knote zurückkommen, muß die Redaktion dafür um Entschuldigung bitten, daß die Pause seitdem so lang geworden ist. Das Manuskript des Herrn Kirchenrat D. Sperl ging Ende Oktober ein (am 17. August war unser letzter Artikel erschienen); aber wir hatten damals so viel Dringendes zu berücksichtigen, und gegen Weihnachten fanden wir nicht die Stimmung für den Gegenstand. D. Sperl hatte Geduld, wofür wir ihm herzlich danken. Und nun hat er also, als einer vom Spruchgericht, das Wort gehabt.

Es ist überaus bezeichnend für die innere Lage unserer Theologie und Kirche von heute, daß die Amtsentsetzung Knotes so wenig die Gemüter erregt hat. Da und dort ja, Einzelne; aber eine Sache von öffentlichem, gemeinschaftlichem Interesse ist sie nicht geworden. In Holland und in der Schweiz haben Verbände des freien Protestantismus protestiert, in Deutschland hat man solche Proteste kaum vernommen. Nur wie eine Bestätigung dieser tatsächlichen Lage wirkt es, wenn das „Deutsche Pfarrerblatt" einige einschlägige Artikel gebracht hat, in Nr. 46 und 48 vom vorigen, Nr. 1 von diesem Jahre, deren erster die bezeichnende Überschrift trägt: „Geht uns das gar nichts an?" Das „Protestantenblatt" hat selbstverständlich sich Knotes sofort in sehr beachtenswerten Beiträgen angenommen, und das „Korrespondenzblatt für die evangelisch-lutherischen Geistlichen in Bayern" hat seinen Sprechsaal den Nächstbeteiligten offengehalten. Dort hat auch unser Gast D. Sperl die theologische Auseinandersetzung tapfer aufgenommen, die das Spruchgericht sich versagt hat (oder die dem Spruchgericht versagt war), über das Natus ex virgine: in Nr. 48 und 49 v. J.

Es ist ganz richtig gesehen, wenn der eine Mitredner im D. Pfbl. den Lic. Knote chronologisch aus der Zeit seiner theologischen Entwicklung heraus verstehen möchte. Jedenfalls stammt Knote aus jener Zeit, wo der Apostolikumstreit von 1892 ff. noch nachwirkte. Zu einem Ertrag und Abschluß, wie derselbe Mitredner ihn sieht, ist jener Streit freilich niemals gekommen. Die Eisenacher Erklärung vom 5. Oktober 1892*) ist immer die Erklärung der 25 Männer geblieben, die sie damals unterschrieben haben, und sie hat deren kirchliche Geltung — ins Große genommen — nicht erschüttert. Manche sind heute wie Kirchenväter allgemein anerkannt und verehrt: ich nenne Wilhelm Herrmann. Aber noch einer sei genannt: Julius Kaftan. Er wurde der geistliche Präsident der preußischen Landeskirche, erwählter Sprecher des Deutschen Evangelischen Kirchentages, und nichts hat die Häupter der lutherischen Landeskirche Bayerns gehindert, mit ihm die engste kirchliche Verbindung zu pflegen, trotzdem auch er einst in jener Erklärung dem Natus ex virgine jede „entscheidende" Bedeutung aberkannt hat.

So war nun die Wichtigkeit der Sachfrage, wie Knote sie aufgeworfen hat, für weite kirchliche Kreise stillschweigend erledigt. Und so sehr es D. Sperl Ehre macht, wenn er nun in unsern Spalten wie im „Korrespondenzblatt" den Kampf mit Knote um die Sache, d. i. um das Dogma, aufnimmt, er wird dafür wenig Dank und Nachfolge finden. Nichts bezeichnender als die Artikel im Deutschen Pfarrerblatt.

Der eigentliche Zorn gegen das Münchener Gericht vom 5. März 1929 richtet sich gegen das formal-juristische Verfahren, das da allein stattgefunden hat. Dieses Verfahren rechtfertigt die bayrische Landeskirche um so weniger, als es sich dabei wahrlich nicht nur um den Konsistorialbeschluß vom 1. Juni 1856 (!) handelt, sondern um ein Kirchengesetz vom 7. September 1927, das nicht zum wenigsten im Gedanken an den drohenden Fall Knote von der selbständigen, staatsfreien Kirche eben erst neuerdings gemacht worden war. Ein ganz unzulänglicher Versuch, wie Figura zeigt, das Problem „Glaube und Recht" auf protestantischem Boden — ich kann nicht sagen zu lösen, sondern nur etwa: kaltzustellen.

Ich habe keine Neigung, zu diesem Problem das auszuschreiben, was ich 1900 in der Schrift „Reine Lehre eine Forderung des Glaubens und nicht des Rechts" gesagt habe**). Ich stehe noch eben zu jedem Wort von damals. Aber es muß freilich an der Schlichtung dieser Streitfrage weitergearbeitet werden. So vornehm wie die heutige Generation mit diesen Schwierigkeiten umspringt, geht es nicht. Hat einst unter dem Staatskirchentum die Formel Cuius regio eius religio die Aufgabe nicht gelöst, ein kümmerliches Vereinsrecht (denn etwas Andres ist solche kirchliche Gesetzgebung nicht) wird sie auch nicht lösen. Das bleibt Sache des Glaubens, des gemeinsamen Glaubens. Wenn es den gibt! Es gibt ihn. Und dann ist Apostolikum und dergleichen niemals mehr gesetzlich fixierte Ordnung, rechtlich zu wahrende Tradition, sondern fromm zu verwaltendes — Erbe.

Marburg Martin Rade

Religion und Recht

1

Es ist eine bekannte Tatsache, daß das Rechtsgefühl im Volke immermehr schwindet, und es ist deshalb auch Pflicht der deutschen Akademiker, darüber nachzudenken, auf welchem Wege und mit welchen Mitteln dies Rechtsgefühl wieder belebt und gestärkt werden kann. Dieser Pflicht hat sich der Katholische Akademikerverband auf seiner Tagung, die im November vorigen Jahres in München abgehalten wurde***), unterzogen. Er hatte auf sein Programm die Beziehungen zwischen Religion und Recht gesetzt und zwar in konkreter Begrenzung der Religion auf den katholischen Glauben und des Rechts auf das deutsche Rechtswesen. Die Religion soll dazu dienen, das Rechtsgefühl im Volke wiederherzustellen.

Welche große Bedeutung man der Tagung beilegte, ergibt schon allein die Tatsache, daß an ihr die Spitzen des katholischen Kirchenregiments (Erzbischof von München, päpstlicher Nuntius, Bischöfe, Äbte, Prälaten) und die Vertreter der Staatsregierungen (bayerischer Ministerpräsident, Justizminister von Preußen, Bayern, Württemberg und Hessen), Reichsgesandte und Gesandte

*) CW 1892 Nr. 34. RGG ²1, 159 f. Über den damaligen Apostolikumstreit RGG ²1, 450. ¹1 650 f.

**) Hefte zur CW 43. Tübingen, J. C. B. Mohr. 48 S. 60 Pfg.

***) Bayrischer Kurier 1929 Nr. 306 und 307; Augsburger Postzeitung 1929 Nr. 253 und 254; Reichsbote 1929 Nr. 267 und 268 (Ohlemüller, Rückblick auf die Tagung des Katholischen Akademikerverbandes).

der Länder, Präsidenten der Gerichte, Oberbürgermeister, Bürgermeister und Andere teilnahmen. Auch einige Protestanten wohnten der Tagung bei. Ebenso der Münchener Rabbiner. Es ist anzuerkennen, daß die Tagung auf geistiger Höhe stand.

Die Vorträge der einzelnen, verschiedenen Berufszweigen angehörenden Redner zeigten einen hohen zeitgemäßen inneren Gehalt und waren auch wegen ihrer äußeren Auswirkungen höchst beachtenswert. Für den katholischen Juristen soll die Religion Führerin und Leuchte sein.

2

Aus den einzelnen Reden seien nur folgende Gedanken hier wiedergegeben. Es würde zu weit führen, Näheres dazu zu sagen.

1. Dr. Held (Bayerischer Ministerpräsident) begrüßte die Teilnehmer, indem er unter anderem ausführte:

„Der Gegenstand Ihrer Verhandlungen ist für den Staatsbestand und das staatliche Gemeinschaftsleben von wichtiger Bedeutung. Ihr Thema ‚Religion und Recht' ist ein kaum zu überbietendes aktuelles Thema. Manche Erscheinungen unserer Zeit in der Rechtsgestaltung wie in der Rechtsanwendung lassen für den Bestand und die Wirksamkeit der Grundlage des Rechts Allerschlimmstes befürchten. Tagesmeinungen und Tagesbestrebungen einer kurzlebigen, vielfach nur auf materiellem Genuß abgestellten Generation werden immer mehr und mehr Ausgangspunkt und treibende Kraft. Darin liegen außerordentliche Gefahren für Staat und Gesellschaft. Da gilt es, offen und mutig der Gefahr ins Auge zu schauen und die ewigen geistigen und sittlichen Grundlagen des Rechts herauszuheben und zu vertreten."

2. Dr. Steffes (Universitätsprofessor in München) befaßte sich mit dem Naturrecht im Rahmen einer religionsphilosophischen Weltbetrachtung. Er verfolgte zunächst in eingehender Weise die Entwicklung des Naturrechts auf griechisch-römischem Boden von Homer an über die Dichter und Denker, immer hinweisend auf die besondere Art seiner inhaltlichen Bestimmung und seiner metaphysischen Verwurzelung im Kosmos und im Göttlichen. Er forderte auf zur Rückkehr zum Naturrecht und gab seine Gedanken über den Zusammenhang von Naturrecht und positivem Recht dahin Ausdruck:

„Das positive Recht soll helfen, den Sinn der Natur zu ergründen und ihr Telos durchzuführen. Damit stellt es sich aber in den Dienst des göttlichen Weltplans. Ist in dem Mythos der große Rechtsschöpfer mit dem Ruhme des Sehers geschmückt, so hat es auch einen guten Sinn, auf christlichem Boden zu reden von einem göttlichen Recht."

3. Dr. Beyerle (Universitätsprofessor in München) führte unter anderem Folgendes aus:

„Die ältesten, selbst die vorchristlichen Rechtsstufen kennen ein mit sakralen Elementen durchsetztes Recht. Die deutsche Kultur baut auf auf der Verbindung germanischer Art mit dem Geistesgut der Antike und der christlichen Weltanschauung. Ein großer Anteil an der Entwicklung des deutschen Rechts kommt seit der Christianisierung der deutschen Stämme dem Christentum zu. Der Bekämpfung heidnischen Brauchs im germanischen Recht und dem schrittweisen Vordringen der christlichen Auffassungen im Rechtsleben der germanischen Stämme folgt der Bau des christlichen Universalreichs. Ein Recht, das nicht in großen Gesetzbüchern kodifiziert war, sondern vorwiegend in alter Gewohnheit und Herkommen wurzelte und ständig aus den lebendigen Quellen des Rechtsbewußtseins gläubiger Kaiser und Fürsten, Richter und Schöffen sich erneuerte, ließ der religiösen Erwägung die Türe weit offen, wo immer sich der Anlaß bot. Recht und Gnade, Recht und Billigkeit gaben dem Rechte Weihe und Anpassungsfähigkeit an die Lebensbedürfnisse und Rechtsanschauungen des Zeitalters."

Beyerle legte noch dar, wie die Loslösung des Rechts aus dem Religiösen erst das Werk späterer Jahrhunderte gewesen sei. Er zeigte, wie die Wiederbelebung des Studiums des römischen Rechts und die damit Hand in Hand gehende Bildung eines gelehrten Juristenstandes seit dem 13. Jahrhundert den Grund dazu legte. Der spätere neuzeitliche Geist, wie er sich im philosophischen Rationalismus und in der Aufklärung kundgegeben habe, habe dann zu einer völligen Säkularisierung des Rechts und des Staats geführt. Die französische Revolution und die Gesetzbücher Napoleons hätten das Ihrige dazu beigetragen. Ebenso das preußische Allgemeine Landrecht. Aber obwohl die Romantik ein scharfes Urteil über den gottlosen Geist der Revolution gefällt und wieder den Weg zur christlichen Rechts- und Staatsentwicklung gezeigt habe, sei sie doch in die historische Rechtsschule übergegangen, und damit sei das Recht ganz verweltlicht worden.

4. Dr. Marx (Landgerichtsdirektor in Köln) sprach über das Schwinden des Rechtsgefühls im Volke und über das Mittel zu seiner Wiederbelebung. Er erblickt in dem Rechtsgefühl ein Gemeingut der Menschen, das aus der vernünftigen Menschennatur erwächst, sich auf gewisse Grundvorstellungen des Menschen aufbaut und in engstem Zusammenhang mit der ganzen Weltanschauung steht. Das Recht ist, wie Marx sagt, die Norm des Gemeinschaftslebens, die den Freiheitsgebrauch des Einzelnen insoweit eingeschränkt, als dies zur Ausführung des Kulturbefehls Gottes an die Menschheit, zur Erfüllung der allgemeinen Menschheitszwecke erforderlich ist; das Recht hat sich stets an den sittlichen Grundlagen zu orientieren und darf nie vom Naturrecht abweichen. Das Nachlassen des Rechtsgefühls im Volke führt Marx zurück auf den Materialismus und den daraus entsprungenen Klassenkampf, auf den zersetzenden Geist des Kritizismus, den daraus erwachsenen Relativismus und unbegrenzten Liberalismus, die in Verbindung mit der auf das Geistige übertragenen Entwicklungstheorie das menschliche Recht von dem ewigen Gesetze losgelöst und Verwirrung in das gesamte Rechtsdenken gebracht haben. Den tiefsten Grund für das Schwinden des Rechtsgefühls erblickt Marx in der Säkularisation unserer gesamten geistigen Kultur. Auch er fordert, wie Steffes, Rückkehr zum Naturrecht. Er empfiehlt für die Schulen Erteilung elementarischen Rechtsunterrichts (erziehende Rechtskunde) als Mittel zur Wiederbelebung des Rechtsgefühls im Volke.

5. Außer den genannten Rednern kamen noch weitere zu Wort. So sprach Dr. Hildebrand (Universitätsprofessor in München) über die „rechtliche und sittliche Sphäre in ihrem Eigenwert und in ihrem Zusammenhang", Dr. Rust (Generalstaatsanwalt i. R. in Köln) über „Die Stellungnahme und Pflichten des katholischen Strafrechtspraktikers angesichts der Entsittlichung des Volkes", Dr. Schorn (Amtsgerichtsrat in Bonn) über „Richter und Gesetz".

3

Manches, was auf der Tagung des katholischen Akademikerverbandes über die Beziehungen zwischen Religion und Recht gesagt wurde, hat auch Geltung für die evangelischen Akademiker. Denn es entsprach einer christlichen Weltanschauung, die sich auch bei protestantischen Denkern und Dichtern findet, deren Namen auf der Tagung kaum erwähnt wurden. So führt z. B. Leibniz das Recht, wie das Gute und Wahre, auf Gott zurück. Nach Kant eröffnet sich in der Vernunft eine Welle des Unendlichen und Unbedingten, die in der Idee Gottes die abschließende Einheit findet. Die Freiheit ist nach seiner Auffassung der reale Verbindungspunkt der übersinnlichen und sinnlichen Welt, sie ist der reale Anhaltspunkt, um von allen Ideen, von Gott, von der Unsterblichkeit praktische Gewißheit zu gewinnen. Kant hat aus dem Grunde der sittlichen Persönlichkeit die Freiheit zum Prinzip des Rechts und des Staates erhoben und dadurch der Freiheit selbst eine sittliche Grundlage gegeben. Fichte hält die Gesellschaft für eine göttliche Lebensordnung, die nach dem in allen Geistern waltenden Vernunftsgesetze durch menschliche Freiheit verwirklicht werden soll. Hegel erblickt, wie in der Welt überhaupt, so auch in der Entwicklung des Rechts- und Staatslebens das Walten einer allgemeinen göttlichen Vernunft. Er faßt den Staat auf als die einheitliche, Alles, auch Religion und Kirche, in sich abschließende Spitze der ganzen Gesellschaft, als göttlichen Willen, als gegenwärtigen sich zur wirklichen Gestaltung und Organisation einer Welt entfaltenden Geist. Nach Schiller (Wilhelm Tell) ist Gott überall, wo man das Recht verwaltet.

Auch die Rechtsgeschichte und das heutige Recht zeigen, wie Religion und Recht miteinander zusammenhängen. Auf der Tagung des Katholischen Akademikerverbandes wurde dies, wie sich aus vorstehenden Ausführungen ergibt, teilweise dargelegt. Ergänzend mag dazu noch Folgendes gesagt werden:

Moses hat, wie es Gen. 20 heißt, von Gott die heiligen Zehngebote empfangen. Im alten Rom führten zur Zeit der Republik die Priester (pontifices) in ihren Kollegien die Aufsicht über das gesamte sakrale Wesen, das auch das Recht beherrschte. Ihnen allein stand z. B. die Interpretation der Zwölftafelgesetze zu. Der Eid war von Alters her bei allen Völkern eine heilige Handlung. Eid stellt eine Versicherung der Wahrheit unter Anrufung der Gottheit dar. Das Schwören per creaturam, wie es sich in die Zeiten des religiösen Verfalls gebildet hatte, wurde durch das kanonische Recht, und zwar auf Grund von Matth. 5, 33—37, verboten. Der Schwörende soll bei Abgabe seiner Versicherung der höchsten Macht

eingedenk sein, von der er sich abhängig weiß und die für ihn das Prinzip der Wahrheit und Gerechtigkeit ist. Als der Eid als Beweismittel im deutschen Prozeßverfahren eingeführt wurde, ging man als Richter sogar soweit, daß man dem Schwörenden Gott als Zeugen der Wahrheit und als Rächer der Unwahrheit hinstellte und sich nicht damit begnügte, den Schwörenden auf die strafrechtlichen Folgen des Meineids aufmerksam zu machen, sondern ihm als weitere Folge noch den Verlust des ewigen Seelenheils vor Augen hielt. Die Abnahme des Eides erfolgt noch heute in der Weise, daß der Richter an den Schwörenden die Worte richtet: „Sie schwören bei Gott dem Allmächtigen und Allwissenden ..." und der Schwörende zum Schluß der Beeidigung die Worte spricht: „Ich schwöre es, so wahr mir Gott helfe." Nach der neuen Reichsverfassung kann heute zwar Niemand mehr zur Benutzung einer religiösen Eidesform gezwungen werden. Es genügt, daß der Schwörende nur erklärt: „Ich schwöre." Damit hat aber der Eid selbst seine religiöse Bedeutung verloren.

4

Der Katholische Akademikerverband hat auf seiner Tagung, wie bereits erwähnt, auch die Frage behandelt, mit welchen Mitteln das heute im Schwinden begriffene Rechtsgefühl im Volke wieder belebt werden kann. Er hat aber von seinem konfessionellen Standpunkte zu Kant aus ein Mittel nicht besonders hervorgehoben, das meines Erachtens gleichfalls zu dem angestrebten Ziele führen kann, nämlich das Gewissen. Das Gewissen ist es, was die Menschen zwischen Gutem und Bösem, zwischen Recht und Unrecht unterscheiden läßt. Es ist von der Gottheit dem Menschen ins Herz gelegt und hat insofern auch eine religiöse Bedeutung. Die wahrhaft sittlichen Pflichten des Menschen lassen sich gesetzlich nicht regeln. Kant war es, der das moralische Gesetz für heilig erklärte. Er nennt das Gewissen das Bewußtsein eines inneren Gerichtshofes im Menschen und bezeichnet die moralische Selbsterkenntnis als Anfang aller Weisheit. Wenn das Gewissen bei einzelnen Menschen keine Rolle mehr spielt und sein Rechtsgefühl darunter leidet, so muß es bei diesen Menschen wieder geweckt werden. Hierbei können aber die evangelischen Akademiker, so z. B. die Lehrer im Unterricht und in der Erziehung, die Pfarrer in Predigt und Seelsorge, die Richter durch Ermahnung zur Wahrheit im Prozeßverfahren mitwirken. Sie vermögen das allerdings nur dann, wenn sie selbst das nötige Pflichtbewußtsein und Verantwortlichkeitsgefühl besitzen und ihr Amt „gewissenhaft" verwalten.

5

Wenn Dr. Beyerle in seiner Rede auf der Tagung des Katholischen Akademikerverbandes sagt, daß die katholischen Juristen mit den Berufsgenossen anderer Bekenntnisse arbeiten wollen an dem Ziele, „für das ganze Volk als Grundlage der Wohlfahrt und des Friedens wahres Recht, gerechte Rechtspflege, gute Verwaltung zu fördern", so kann man dies von protestantischer Seite nur begrüßen. Denn wieviel gemeinsames deutsches Geistesgut — sagt Ohlemüller in seinem Bericht (a. a. O.) — ist doch gerade in der katholischen Juristenwelt zu finden, wie stark ist sie gerade von den Gedanken unserer großen Philosophen und Rechtslehrer, die doch durchweg Protestanten waren, beeinflußt und zehrt noch daran. Selbst der Jesuit Pribilla, den Ohlemüller anführt, muß in einer seiner Schriften zugeben, daß sogar auf dem Gebiete des katholischen Kirchenrechts die protestantischen Forscher bahnbrechend waren. Auf dem Gebiete der guten Gedanken über Religion und Recht und der Erkenntnis der Zeitnotwendigkeiten in christlicher Beleuchtung wird der Protestantismus, wie Ohlemüller mit Recht bemerkt, den Vergleich mit dem Katholizismus nicht zu scheuen haben.

Köln Ernst Nemnich

Das „Politische Theater" eine Gefahr oder eine Bereicherung?

Es steht schlimm um den Theaterbesuch. Er nimmt immer mehr ab. Die große Menge der Bevölkerung geht heute in das Filmtheater. In Magdeburg ist eines der beiden Städtischen Theater geschlossen; man hört, daß in Zukunft Boxveranstaltungen darin zu bewundern sein werden.

Betrachten wir das innere Leben des Theaters. Die Zeit der Revue ist da vorbei. Die Operette hat auf der ganzen Linie gesiegt. Sie zieht noch heute weite Kreise. Hier findet der abgehetzte Gegenwartsmensch die „Unterhaltung", die er sucht. Die Operette macht heute der Oper scharfe Konkurrenz. Doch hat auch die Oper noch ihren ziemlich festen Besucherstamm. Dagegen geht es dem Schauspiel sehr schlecht. Es ist das Stiefkind unseres heutigen Theaters.

Not spannt immer alle Kräfte an. Tastend sucht man auch für das Schauspiel einen neuen gangbaren Weg. Am auffallendsten ist der, den man heute „Politisches Theater" nennt. Man könnte ihn auch mit „Zeittheater" bezeichnen. Dieses Zeittheater will die Erlebnisse unserer Zeit auf die Bühne bringen. Was uns erfüllt, das soll die Bühne zeigen. Ganz Wahrheit — wie das Leben täglich um uns — soll das Zeittheater sein.

Das Zeittheater hat immer Tendenz. Es zeigt Etwas, das irgendwie bedrückt. Es will das Leid zeigen „um die Menschheit in Aufruhr zu bringen", es zu bessern (so Piscator). Aus Unrecht will es Recht schaffen bei den Menschen. Bei dem Zeittheater handelt es sich also nicht um eine Anstalt, in der der Einzelne gebessert wird. Gegen das Unrecht aber, das einer ganzen Volksschicht durch ein ungerecht wirkendes Gesetz (§ 218) zugefügt wird, wird gestritten. Gegen das Unrecht, das eine ganze Minderheit (Südtirol) unter fremder Staatsoberhoheit leidet, wird gekämpft. Unserem heutigen Zeittheater liegt also ein sittliches Wollen zu Grunde.

Tendenz! Widerspricht sie nicht dem Wesen der Kunst? Kunst ist ein Abrunden. Dieses Abrunden setzt ein unmittelbares Erleben und ein wahrhaftiges Erfassen der Wirklichkeit voraus. Wird also ein Dichter von einer Ungerechtigkeit innerlich erfaßt, und wenn er sie dann wahrhaftig gestaltet, so widerspricht diese „Tendenz" nicht dem Wesen der Kunst. Organisch entfließt diese „Tendenz" dann der Persönlichkeit des Dichters. Denn die Kunst muß eben einen Inhalt haben, den sie gestaltet. Warum soll dieser Inhalt nicht eine politische Ungerechtigkeit sein? Es ist nicht einzusehen, weshalb das Zeittheater als solches keine Kunst sein kann. Natürlich ist es für ein Kunstwerk gleichgültig, ob sich zufällig eine politische Partei für dessen Inhalt einsetzt. Die übliche Ablehnung des Zeittheaters: „es ist kommunistisch! es ist nationalistisch!" ist so nicht haltbar.

Wenn jene Vorwürfe vorgebracht werden, haben sie jedoch in anderer Hinsicht eine Berechtigung. Diese liegt nicht im Inhalt des Zeittheaters. Den kann man bestreiten; das ist aber kein Maßstab für die Kunst. Die Berechtigung liegt in der heutigen mangelhaften Art der Gestaltung. Man fühlt richtig, daß da Etwas nicht stimmt. Das Zeittheater von heute verstößt gegen die Grundvoraussetzung der Kunst: gegen die Wahrhaftigkeit dem Leben gegenüber, die wahre Kunst fordert. Nicht die Was-Frage spricht gegen das heutige Zeittheater, sondern die Wie-Frage.

Was ich mit „Wahrhaftigkeit dem Leben gegenüber" meine, zeige ich jetzt an den russischen Filmen der Nachkriegszeit. Hier ist das Fehlen dieser „Wahrhaftigkeit" besonders deutlich. Diese kommunistischen Filme (denen die Welt übrigens eine sehr gute Photographie und eine gute Regie verdankt) legen dem Leben eine Schablone an. Die Lebenskraft wird aus den Menschen herausgesogen. Es gibt in diesen Filmen nur zwei Arten von Menschen: gute und schlechte. Die Guten sind die Anhänger des Kommunismus, die Schlechten deren Gegner. Je-

der Film arbeitet mit demselben Mittel. Den Guten: Arbeitern, Matrosen, Bauern oder ausgeplünderten Asiaten, stehen die Schlechten gegenüber: Arbeitgeber, Offiziere, Grundbesitzer, Eroberer. Die Arbeiter sind die reinen Engel, die sich mit Liebe gegenseitig helfen. Die Arbeitgeber sind böse Menschen, grausam, Ehebrecher, Mörder, nebenbei häufig auch kirchlich. So beschneiden diese Filme das Leben, indem sie den Menschen „Zensuren" geben, wie es die Deuteronomisten im Alten Testament mit den israelitischen und judäischen Königen getan haben. Man sieht zwar in diesen Filmen, daß es Schuld auf Erden gibt. Man schiebt diese Schuld aber einer Seite zu und bleibt damit an der Oberfläche. Zur Lebenswirklichkeit gehört auch Lebenstiefe: die Schuld geht durch alle Menschen hindurch.

Die Kunst will keine nüchternen Verstandeszeugnisse, sondern echte Menschen, Menschen von Fleisch und Blut, die Gutes tun und Schlechtes, die leiden und sich freuen, die stark sind und schwach. Die Kunst verlangt diese Wahrhaftigkeit dem Leben gegenüber.

Das alles gilt auch für das Zeittheater. Ob man an Credés „§ 218", an Angermayers „Flieg, roter Adler von Tirol", an Lampels „Revolte im Erziehungshaus", an Mehrings „Kaufmann von Berlin", oder an ähnliche Stücke denkt, alle arbeiten mit der Schablone. Typisch ist es, daß Piscator in seiner Inszenierung von § 218 auch noch die wenigen Züge, die schlechtes Licht auf die Proletarier und die gutes Licht auf die andere Seite werfen, einfach strich. Ein Bekenntnis zur Schablone! In dem Stück von Angermayer ist der Italiener als solcher der Lump. Das positive Vorzeichen liegt bei den Tirolern. Übrigens tritt ein ganz unmöglicher Mönch auf, der zwar auch einige äußere kirchliche Handlungen erledigt, aber eigentlich nur Propagandist für seinen Nationalismus ist. Als eine Halbtirolerin sich zum echten Nationalismus „bekehrt", wird der Mönch sentimental und sagt: jetzt müßte eigentlich er zu ihr zur Beichte kommen. Der Nationalismus als Maßstab für die Befähigung, eine christliche Beichte abzuhören! Die übelste Karikatur eines extremen Stahlhelmpfarrers in einem Linksblatt könnte kaum so ausfallen wie dieser vom Dichter mit positivem Vorzeichen versehene Mönch.

In diesem Zeittheater (siehe die Reihenfolge der oben angeführten Theaterstücke) liegt das positive Vorzeichen bei den Arbeitern, bei den Tirolern, bei den Zöglingen, bei den Juden und Arbeitern. Das negative Vorzeichen haben die „Bürgerlichen", die Italiener, die Erzieher, die Nationalsozialisten. Man sage nicht, die Person X oder Y sei keine Karikatur; solche Menschen gäbe es wirklich. Gewiß, auf die einzelnen Menschen gesehen, mag das oft stimmen. Aber durch das taktische Zusammenstellen vieler solcher Typen entsteht das Künstliche und Gemachte unseres heutigen Zeittheaters.

Diesem heutigen Zeittheater liegt meist eine wirkliche Ungerechtigkeit, eine dem sittlichen Gefühl widersprechende Tatsache zu Grunde. Bei Credé der Konflikt zwischen Gesetz und Leben. Im Jahre 1929 wurden in Deutschland 1 Million Abtreibungen errechnet, 100 000 Frauen werden dadurch unfruchtbar, 10 000 sterben. Nur 5% (!) der Abtreibungen werden bestraft. Dazu kommt die Ungerechtigkeit, daß die Besitzende die Hilfe eines Arztes haben kann (leider), die Arme sich jedoch in die gefährlichen Hände irgendeiner dunklen Existenz begeben muß. Bei Angermayer ist es die Lösung der Minderheitenfrage in Südtirol durch Gewalt anstatt durch Recht. Bei Lampel ist es die Möglichkeit von Ungerechtigkeiten in Erziehungshäusern. Bei Mehring ist es die Überzeugung, daß heute die soziale Frage für uns wichtiger ist als die Rassenfrage. Auch dieses Problem wird sittlich gesehen.

Eine Behandlung der Sache gehört nicht mehr hierher. Ich bin noch bei der Kritik des heutigen Zeittheaters von der Kunst her. Die Art der Gestaltung widerspricht dem Wesen der Kunst.

Das Zeittheater von heute gehörte eigentlich nicht als Schauspiel auf die Bühne, sondern als kleine Tendenzerzählung mit einigen Zeichnungen auf die dritte oder vierte Seite einer Parteizeitung, wo die reiche Dame der „schlanken Linie wegen" abtreibt, dabei drei „Hündchen" hat, usw. Hier könnte man es dann nicht mehr mit den Maßstäben der Kunst messen. Man müßte es dann als Christ vom Standpunkt der christlichen Sittlichkeit aus verwerfen. Das gegenwärtige Zeittheater auch auf der Bühne widerspricht — neben dem Wesen der Kunst — der christlichen Sittlichkeit. Wahrheit dem Leben gegenüber, die die Kunst fordert, ist ein Hinweis der Kunst auf das Religiöse. Auch das Christentum will die Welt und die Menschen sehen, wie sie sind. — Wenn ein Zeitstück von heute nicht als Kunst gewertet sein will, gehört es nicht in das Theater. Dann muß man es auch aus Gründen der Sittlichkeit verwerfen. Glaubt man, mit Entstellung, Lüge und Gemeinheit nur ein Bißchen in der Welt zu bessern? — Man sagt, daß Brecht gerade jetzt an einem Zeitstück „Die Macht der Religion" arbeite. Soviel ich gehört habe, soll die Macht der Religion in bejahender Weise gestaltet werden. Man kann erst urteilen, wenn man das Stück gehört hat. Wenn es aber mit dem Schema: Licht — Schatten (etwa gar Pfarrer = Engel, Freidenker = Lump) Erfolge erzielen will, werden wir es nach unseren Grundsätzen ablehnen.

Das heutige Zeittheater steht auf dem Niveau einer Parteizeitung. Es steht außer Frage, daß man als Christ die Sittlichkeit unserer Parteizeitungen schroff verwerfen muß. Als z. B. die Zahl der Anwesenden bei einem Stahlhelmtreffen von einer Rechtszeitung mit 120 000, von einer Linkszeitung mit 60 000 genannt wurde, hatten beide Blätter gelogen. Es ist erstaunlich, daß die Öffentlichkeit diese offen daliegende Unsittlichkeit noch nicht einmal erkannt hat. Mancher muß sich ihrer bedienen, um seine Interessen zu vertreten. Mit Lächeln liest man die Ankündigung, daß der Verein Magdeburger Presse in diesem Jahre ein „Licht"fest feiern will unter dem Leitwort: Die Presse „erleuchtet" die Welt! — Das heutige Zeittheater hat die Taktik der Parteipresse übernommen. Wer nicht lesen kann, kann sich die Lehre der Partei im Theater einpauken lassen. So ist unser gegenwärtiges Zeittheater in der Tat eine Art „Kindergarten" für Parteizöglinge.

Unsere Zeit ist geschichtsfeindlich. In der Theologie hat nach der Geschichte die Systematik die Führerschaft übernommen. Auch das Zeittheater steht gegen die Vergangenheit: nicht das Individuelle, sondern das Soziale will es gestalten. Es tut recht daran, weil die Zeit des Individuums wieder einmal vergangen ist. Leider ist dieser richtige Grundgedanke im heutigen Zeittheater verzerrt. Einmal muß man wissen: auch schon vor uns hat es soziales Theater gegeben. Dann: Gestaltung im Sinne von Menschenmengen bedeutet keineswegs Hinuntersinken in ein Parteischema oder noch tiefer. Und schließlich: Individuum und Masse sind keine Gegensätze, sondern gehören zusammen. Immer sind beide da; nur der Akzent verschiebt sich im Laufe der Geschichte.

Ist das „Politische Theater" eine Gefahr oder eine Bereicherung? Das Zeittheater von heute ist ohne Zweifel für die Kunst und für die Sittlichkeit eine Gefahr. — Und doch! Es braucht nicht so zu sein. Ich glaube an ein zukünftiges Zeittheater, das ohne diese Mängel von heute sein wird. Die Probleme unserer Zeit drängen geradezu zur Gestaltung. Echtes Zeittheater bedeutet eine Bereicherung. Echte Zeitkunst ist schon da. Man denke an Holzschnitte von Käthe Kollwitz. Warum soll solche Zeitkunst nicht auf der Bühne möglich sein? Solch wahres Zeittheater kann man aber nicht von einem engen Parteidenken aus zusammenstückeln. Es verlangt Künstler, die die volle Lebenswirklichkeit aufnehmen und die von größeren Sinnzusammenhängen aus denken.

Halle Gerhard Demmel

Zur Frage einer deutsch-protestantischen Politik

Unter dieser Überschrift hat „Ein rheinischer Protestant", der unter den Führern des Evangelischen Bundes zu suchen ist, eine Programmschrift herausgegeben, die der höchsten Beachtung aller evangelisch-kirchlichen und aller politischen Kreise wert ist. (Berlin Saemann-Verlag 1929. 158 S. 5 M.)

Aus einem klaren und starken Willen heraus, unterstützt von einer eindringenden und umfassenden Kenntnis der Geschichte, und vor allem in einer mächtigen, an Bildern und treffsicheren Formulierungen reichen Sprache wird hier ein Hohes Lied auf den Staat angestimmt. Er ist der Gegenstand einer wahrhaft protestantischen Politik, und er ist es allein. Mit großen, sicheren Linien wird dieser Gedanke durch die Geschichte hindurch verfolgt. Mit den Worten Jesu und des Missionar-Apostels vom heidnischen römischen Staat beginnt diese Übersicht; in den Anschauungen des katholischen Mittelalters und der Schwärmer verschafft sie sich einen Hintergrund für das Bild, das über die ganze Abhandlung weit dahinleuchtet: den Staat nach dem Sinne des großen Reformators. Wie er allen weltlichen Schöpfungsordnungen ihre göttliche Weihe wiedergegeben hat, so auch dem Staat. Gebunden an Gott hat die Obrigkeit ihre Pflicht zu tun als Dienst der aus dem Glauben geborenen Liebe an dem Volk, und dieses hat hinter „gut Regiment, guten und getreuen Oberherren" Gottes Majestät selber zu sehen. „Es ist der ordnende und formende Gotteswille, der den Rechtsgedanken aufleuchten ließ und so den Staat schuf als die Recht setzende und Schwert führende Macht, um wider den zerfleischenden Egoismus die sündige Welt in ihrem Bestande zu erhalten. ..." Aber der Staat gehört der Zeit an und ist ein weltliches Ding gleich der Ehe; es gibt keinen christlichen Staat.

Damit gewinnt der Verfasser seinen Haupt- und Zielgedanken: Luther hat damit jedes „Mengen" ausgeschlossen, das den Staat mit dem überzeitlichen, überweltlichen Gottesreich, der Frucht und dem Ziel der Geschichte, gleich setzt. Dieser Vermengung machen sich schuldig die römische Kirche und alles Schwärmertum. Konstituiert sich jene als Reich Gottes auf Erden, so will dieses entweder schon das Gottesreich als ein Reich der Liebe und Vollkommenheit hier vorwegnehmen oder andere Utopien im Namen der menschlichen Gesellschaft verwirklichen. Diese klare Erkenntnis wurde in der späteren Zeit im Gegensatz zu der kirchlichen Theologie vor allem von dem deutschen Idealismus, wenn auch in säkularisierter Gestalt, weiter geführt. Die Revolution hat dieses Ideal zertrümmert. Auf den Trümmern entfaltete sogleich Rom sein altes Panier, und das Schwärmertum allein trat mit ihm in Wettbewerb. Gegen alles vom Verfasser mit glühenden Farben geschilderte Verderben, das von diesen dämonischen Mächten her über Deutschland kommt, gilt es jenes Ideal aufrechtzuerhalten; und dies ist die Aufgabe einer protestantischen, nicht evangelischen, christlichen oder kirchlichen Politik. Es handelt sich um den Staat, ja um diesen gegenwärtigen Staat; mag er noch so heidnisch, mag er demokratisch und sozialistisch sein, er ist als Gottesordnung zu respektieren. Trotz allem Poltern auf die Revolution und auf die Übelstände im gegenwärtigen Staat, die keiner seiner Freunde leugnen wird, bekennt sich der Verfasser, dessen Seele mit allen Fasern des Herzens an dem alten Regime hängt, mit Verstand und Willen zum gegenwärtigen Staat.

Protestantische Politik sorgt eben nicht für die Kirche, nicht für die christliche Kultur, sondern für den Staat. Wahlzettel, ein protestantischer Block der Mitglieder aller Parteien, keine protestantisches Zentrümchen zur Wahrung der kirchlichen „Belange" sind die wichtigsten Mittel, die er vorzuschlagen weiß. Das „Pack-Ende", um einen rheinischen Ausdruck zu gebrauchen, scheint aber dieses zu sein. Unsere Sonntagsblätter sollen ihren Lesern die echt lutherischen Gedanken vom Staat unermüdlich einprägen, anstatt immer nur zu bieten, wonach es ihre Ohren unter dem Stahlhelm oder andern Parteizierraten jücket.

Auf „Wundermänner" nach dem Lutherschen Ausdruck, die uns aus dem Elend herausziehen, müssen wir warten. Wenn aber der Verfasser Führer ohne Unterschied des Standes und der Herkunft mit dem Wahlzettel suchen heißt, so ist das echte Demokratie; denn diese bedeutet niemals Volksherrschaft, sondern Auslese der Führer aus allem Volk.

Wer, der dogmatischen Probleme müde, nach Weisungen auf dem praktisch ethischen Gebiete der Staatspolitik fragt, kann sich der Führung des Verfassers anvertrauen.

Marburg Friedrich Niebergall

Deutsche und Polen

Aufmerksame Leser erinnern sich noch eines Artikels in Nr. 21 d. v. J.: „Zur Lage der Deutschen in Polen." Wir hätten ihn nicht aufnehmen sollen. Noch nicht. So nicht.

Er ist von Posen aus hart beanstandet worden. Mit einem Vorbehalt, den ich rundweg ablehnen muß. Einheimische beanspruchen, über die Verhältnisse daheim besser unterrichtet zu sein als Reisende, die zu ihnen kamen und wieder gingen. Das ist anscheinend selbstverständlich, ins Allgemeine behauptet falsch. Woher sollen wir heute unsre Kenntnis Rußlands beziehen? Von dem Einheimischen oder von dem Reisenden? Dieser, so lese ich eben in meiner Zeitung: „wird schärfer sehen als der dauernd in Rußland Lebende" und dazu ein Zitat von Laotse: „Klar sieht, wer von fern sieht."

Aber darum gilt nicht das Umgekehrte. Es kommt in jedem Fall auf die Person des Einheimischen und des Fremden an, und auf die möglichen Bedingungen ihrer Berichterstattung. Um bei dem Fremden, Einreisenden zu bleiben, und zwar einem, der Polen bereist, so wird es ein großer Unterschied sein, ob es ein Mitglied des Internationalen Versöhnungsbundes ist oder ein Stahlhelmmann. Beide werden mit ganz verschiedenen Augen sehen und auf ganz verschiedene Menschen im Lande hören.

Beide Berichte können wertvoll sein. Und so hat der Bericht in Nr. 21 unter allen Umständen seinen Wert. Es kann ein Deutscher, der mit dieser pazifistischen Gesinnung durch Polen reist, mit diesen Eindrücken heimkehren — und von ihnen berichten. Was er zu sagen hatte, interessierte uns, und so haben wir es gebracht.

Aber es war ein einseitiger Bericht. Ein Teil unsrer Deutschen im Posenschen hat sich dadurch verkannt und beschwert gefühlt. Und obwohl wir den Bericht noch eben wertvoll finden, weil eine Seite der Situation beleuchtend, bedauern wir heute doch ihn aufgenommen zu haben. Denn beschwert fühlten sich davon nicht andre Reisende, die mit andern Augen gesehen und mit andern Ohren gehört hatten, sondern Einheimische, die als gute Deutsche und gute Evangelische Tag und Nacht unter schwerem Druck ihren Mann stehen und die etwaigen Vorwürfe, die jener Artikel enthielt, nicht verdient haben.

Beide Teile zu einer Auseinandersetzung einzuladen oder auch nur zuzulassen, empfiehlt sich nicht. Es kann das Üble nur ärger machen. Man muß unsern Volks- und Glaubensgenossen Luft und Zeit lassen.

Dem Artikel in Nr. 21 aber wird Niemand seine grundchristliche Gesinnung aberkennen dürfen. Um ihretwillen haben wir ihn gebracht. Was er an Vorwürfen enthielt, hat er im Eingang gegen Verallgemeinerung gesichert, und nur wer davon getroffen wird, mag sie sich gesagt sein lassen, jenseits und diesseits der Grenze.

Inmitten einer sehr ernsthaften Auseinandersetzung nennt es ein evangelischer Pastor (nicht in Polen, sondern in Deutschland) einen Unsinn: „daß Deutsche und Polen sich jemals würden vertragen können". Dafür habe ich als Christ keinen Pardon. Schwer mag es sein. Erleben werde ich es nicht. Aber soll man auch sonst nicht schnell sagen: „niemals", so als Christ jedenfalls kein solches Niemals. Der Schreiber des Briefes beruft sich auf die Geschichte. Ach wie oft haben „Erbfeinde" sich vertragen gelernt!

Die Lage unsrer Auslandsdeutschen ist seit dem Kriege nicht leicht, zumal der durch Versailles einem fremden Staate einverleibten. Und daß das neue polnische Reich eine besonders liebenswürdige Art hätte, seinen neuhinzugewonnenen deutschen Mitbürgern ihr Los zu erleichtern, kann man wirklich nicht sagen. Eben in diesen Tagen weigert Polen einer Freundin unsers Blattes die Einreiseerlaubnis, obwohl sie durch vollkommen staatstreue polnische Untertanen empfohlen ist. Und daß auch unsereiner seine ‚ressentiments' spürt, wenn er durch den Korridor reist, und die beati possidentes bringen es nicht einmal fertig, den neuen polnischen Bahnhofsnamen aus reiner Höflichkeit in Parenthese die alten bekannten deutschen zu belassen, von Anderem zu schweigen, ist selbstverständlich. Aber eben diese ‚ressentiments' finden in der deutschen Presse andauernd ihr weithallendes Echo. Der evangelisch-christliche Beobachter wird auch andre Erfahrungen und Empfindungen sammeln; der ökumenische Zug der Kirchen von heute leistet ihm dabei dankenswerte Hilfe. D. H.

Vom Weltprotestantismus der Gegenwart

4. Vom Protestantismus in Polen

Der Protestantismus in Polen ist noch kein organisch wirkendes Ganzes. Auch der vor einigen Jahren gegründete „Rat der evangelischen Kirchen Polens" konnte ihn bisher noch nicht zu einer geschlossenen Einheit zusammenschmieden. Trennend wirken vor allem die nationalen Gegensätze. Die Einheit des Protestantismus in Polen ist aber um so notwendiger, als er einem stark katholisierenden Staate und einer zielbewußt vorgehenden römischen Kirche gegenübersteht. Von den 30 Millionen Polen sind weniger denn 1 Million protestantisch, 4—5 Millionen orthodox, 3 Millionen jüdisch, der Rest gehört zur römisch-katholischen Kirche.

Polnisch sein heißt daher katholisch sein. Man spricht „evangelisch", wenn man deutsch spricht. Als ich am frühen Morgen in Warschau ankam, sah ich auf dem Pilsudski-Platz, wie bei der Erinnerungsfeier für Johann Sobieski der polnische Staatspräsident in einer Feldmesse vor 100 000 Zuschauern die Hostie küßte, die ihm der katholische Bischof an die Lippen hielt. Das ist Polen.

Die katholische Kirche kennt ihre Macht und weiß sie zu benützen; das bekommen gelegentlich nicht bloß die protestantischen Kirchen zu fühlen, sondern auch die orthodoxe. Gegenwärtig sollen dieser mehr als 500 orthodoxe Kirchen weggenommen und der katholischen Kirche zurückgegeben werden, da mit ihrer früheren Zugehörigkeit zur Uniatstirche ein römischer Anspruch begründet wird. Der Staat hat gegenüber dieser Ausnützung der Macht nicht immer einen leichten Stand; er sucht aber trotzdem den Grundsatz der Religionsfreiheit zu schützen. Er hält auch die Verbindung mit der protestantischen Kirche offiziell aufrecht. An der Jahrhundertfeier der evangelischen Kirche in Lodz nahmen z. B. auch die Vertreter des Wojwoden und des Generalkommandos offiziell teil.

Der polnische Staat steht vor ganz ungeheuern Aufgaben, die er schwerlich in wenigen Jahren lösen kann. Er mußte Krieg führen und gleichzeitig eine Armee aufbauen. Das war die Tat Pilsudskis (der, nebenbei gesagt, sich protestantisch trauen ließ, ohne damit zum Protestantismus ein näheres Verhältnis zu gewinnen). Der neue Staat hatte auch eine ungeheuere gesetzgeberische und verwaltungstechnische Leistung zu vollbringen. Er will gleichzeitig eine kulturelle Zusammenarbeit zu Stande bringen zwischen den verschiedenen Völkern, die den Staat bilden, und zwischen den verschiedenen Kirchen und Konfessionen, die ihren geistigen Untergrund geschaffen haben. Er will das alles in kürzester Zeit schaffen: der weiße Adler will fliegen. Im Kulturgang der Menschheit wird aber gewöhnlich nur getrochen. Es ging daher bei diesem eiligen Tempo nicht ab ohne Gewaltsamkeiten, die von den betroffenen Minoritäten als ein Unrecht empfunden wurden. Die Auseinandersetzung der neuen Staaten mit ihren Minoritäten ist nirgendswo ein Ruhmesblatt in ihrer Geschichte. Vielleicht mit Ausnahme von Estland und Lettland. Estland schuf eine ausgezeichnete Kulturgesetzgebung, die auch den Juden weitgehende Rechte verlieh, so daß Estland auch in das goldene Buch des Judentums in Jerusalem eingetragen wurde. Der polnische Staat hat gegenüber seinen religiösen Minoritäten überhaupt noch kein eigenes rechtliches Verhältnis gefunden. Russisches Recht gilt noch für die orthodoxe Kirche; die evangelische Kirche A. B. und H. B. in Galizien wird nach österreichischem Recht, die unierte evangelische Kirche in Posen nach deutschem Recht verwaltet. Die Gesetzesvorlagen, die dies Verhältnis regeln sollen, sind immer wieder verschleppt worden.

Die ungeduldige Polonisierungspolitik der Regierung und ihre Unterstützung der Katholisierungspolitik der römischen Kirche schafft vor allem zwei Spannungen, die für das evangelische Leben des Landes empfindlich sind. Es ist zunächst die deutsch-polnische Spannung, die auf das kirchliche Leben des Protestantismus in Posen geradezu katastrophal gewirkt hat. Sie ist auch von der lutherischen Kirche Polens noch nicht ganz überwunden worden, da diese zu einem Teil aus früheren Deutschen besteht. Anderseits hemmt der polnisch-ukrainische Gegensatz die evangelische Bewegung in Galizien. Diese Gegensätze sind so scharf und leidenschaftlich, daß es für die Beteiligten fast unmöglich scheint, ein klares und gerechtes Bild der wirklichen Lage zu geben.

Dem Außenstehenden, der sich ohne Leidenschaft in die besondere Lage jedes Teiles einfühlen kann, mag dies in verschiedener Hinsicht leichter fallen. Aber das politische Problem ist hier nicht zu erörtern, sondern nur sein religiöser Aspekt.

Die Politik macht sich auf religiösem Gebiet für einen Teil der Betroffenen fühlbar als Verlust der Muttersprache und der eigenen Schule. Religion und Muttersprache gehören aber aufs engste zusammen. Wo man nicht mehr in seiner eigenen Sprache beten kann mit seiner Familie und seiner Gemeinde, ist sicherlich das religiöse Leben schwer getroffen. Dieser Verlust droht vor allem der unierten Kirche in Posen.

Innerhalb der polnisch-evangelischen Kirchen selbst hat das Deutsche durchaus Platz. Generalsuperintendent Bursche verlangt auch von diesen Pfarrern, daß sie nicht nur der polnischen, sondern auch der deutschen Sprache mächtig seien. Er selbst spricht auf seinen Visitationen in den Gemeinden sowohl deutsch als polnisch, wie ich das selbst hörte bei der Jahrhundertfeier der evangelischen Gemeinde in Lodz. Er ist jedenfalls, wie er mir ausdrücklich versicherte, bemüht, in dieser Hinsicht Gerechtigkeit walten zu lassen. Da sich an seiner Wirksamkeit das deutsch-polnische Problem auf kirchlichem Gebiet in besonderer Weise zugespitzt hat, ist es vielleicht angebracht, näher darauf einzugehen, um so mehr, als Bursche im Ausland vielfach als der ärgste Deutschenfeind verschrien ist. Dabei muß man sich aber daran erinnern, daß Bursche unter der russischen Regierung als Deutschenfreund ins Innere von Rußland verschickt wurde und erst während des Krieges, nach langem Warten im neutralen Ausland, auf großen Umwegen zu seiner Kirche zurückkehren konnte. Generalsuperintendent Bursche betreibt seitdem eine polnische Kirchenpolitik, für deren Verständnis Folgendes maßgebend ist: er weiß, daß nur ein staatstreuer polnischer Protestantismus im Stande ist, sich in dem neuen Staat mit seinem starken Nationalitätsbewußtsein und seiner Begünstigung der katholischen Kirche überhaupt zu behaupten. Man kann das beklagen, muß das aber zunächst als richtig einsehen, solange die Minoritätsfrage nicht etwa in dem Sinne gelöst ist, wie in der Schweiz. Der Protestantismus in Polen ist heute überhaupt nur lebensfähig, wenn er nicht als Fremdkörper im polnischen Staat empfunden wird, sondern als eine staatstreue und mitarbeitende Minorität: dann wird sie auch vom Staate gegen eventuelle katholische Übergriffe geschützt werden. Ein großer Teil auch der deutschsprechenden Pfarrer Kongreß-Polens versteht diese national orientierte Kirchenpolitik Burschés und macht ihn nicht persönlich verantwortlich für Härten, die eine Folge der nationalen Politik des Staates sind.

Generalsuperintendent Bursche muß jedenfalls das Verdienst zugesprochen werden, daß er große Teile des polnischen Protestantismus geradezu gerettet hat. Als im Jahre 1918 50 000 evangelische Kolonisten von Wolhynien und Rußland nach Polen zurückkehrten und ihre Heimstätten verwüstet vorfanden, da gelang es Bursche mit Hilfe des amerikanischen Luthertums durch Gründung von Raiffeisenkassen diese Flüchtlingsmassen wieder anzusiedeln und sie der Kirche zu erhalten. Heute merkt man beim Besuch der wiederaufgebauten Heimstätten kaum, daß der Krieg über sie hingegangen ist.

Auch die kirchliche Lage ist natürlich schwer mit Erinnerungen an die frühere Eindeutschungspolitik Deutschlands, an die Okkupationszeit und an die Ereignisse der Synode zu Lodz im Jahre 1917 belastet. Wenn trotzdem und trotz der Übermacht der katholischen Kirche der polnische Protestantismus in Kongreß-Polen bei seiner Kleinheit eine geachtete Minorität ist, so ist das vor allem dieser nationalen Kirchenpolitik Burschés zu danken. Empfindet man sie von Seite der deutschen Minorität mehr als klug denn als gerecht, so darf die Anerkennung dieses tatsächlichen Erfolges darum nicht geschmälert werden. Die polnische Intelligenz schätzt jedenfalls den Kulturwert des polnischen Protestantismus hoch ein. Es wäre auch kurzsichtig, wenn der Staat nicht anerkennen würde, was der polnische Protestantismus z. B. für die Hebung des Bauerntums geleistet hat und in seinen hochwertigen Schulen andauernd vollbringt.

Diese nationale Kirchenpolitik hat bestimmend auch auf die Bildung der protestantischen Fakultät in Warschau eingewirkt. Angesichts der konfessionellen und völkischen Zusammensetzung der Protestanten in Polen wäre es denkbar gewesen, eine gemischte polnisch-deutsche Fakultät in Warschau zu errichten. Eine solche Fakultät hätte aber beständig unter dem Mißtrauen des polnischen Nationalismus zu leiden. Bursche zog es daher vor, eine einseitig polnisch nationale Fakultät aufzubauen, statt einer gemischten, die doch nicht mit einer der westlichen Fakultäten hätte wetteifern können. Auf diese Weise erhielt Polen eine bedeutsame polnische Fakultät, die geradezu eine gewisse Pionierbedeutung für evangelische Arbeit im Osten besitzt. Sie zählt heute über 100 Studenten. Das Merkwürdige beim Aufbau dieser polnischen lutherischen Fakultät war, daß sie an einer reformierten Universität aufgebaut wurde. Alle Professoren, die sich für ihren akademischen Beruf vorbereiteten, wurden nach Basel gesandt und erhielten dort ihre theologische Ausrüstung. Der Aufbau einer ganzen lutherischen Fakultät inmitten einer reformierten wurde natürlich vom amerikanischen Luthertum nicht gern gesehen. Allerdings ist zu sagen, daß das reformierte Basel geschichtlich immer engere Beziehungen zum Luthertum hatte als die übrige Schweiz und auch ihrerseits gelegentlich lutherische Professoren berief, wie das neuerdings wieder geschehen ist. Die national betonte Eigenart der polnischen Fakultät versetzt nun freilich die deutschen Kirchen in Polen in die schmerzliche Notwendigkeit, eigene theologische Bildungsanstalten aufzubauen, um so mehr als ihnen der Besuch der deutschen Fakultäten im Ausland nicht leicht gemacht ist.

Der Staat unterhält diese lutherische Fakultät Warschau ebenso, wie er für die Ausbildung der katholischen und orthodoxen Theologen sorgt.

Der polnische Protestantismus hat ungeheure Aufgaben. Zunächst die Versorgung der Gemeinden. Es fehlt immer noch an Pfarrern. Einzelne Pfarrer haben Gemeinden zu versorgen, die bis zu 150 Kilometer auseinanderliegen. Im Staat Wolhynien z. B. gibt es Kirchspiele, die so groß sind wie Sachsen, in denen 50 % der Gemeindeglieder die Kirche wegen der großen Entfernung nie gesehen haben. Wenn ein Pfarrer bei einer solchen Entfernung bis zu 5000 Seelen zu betreuen hat, so leidet natürlich

Allerlei not im kirchlichen Leben. Das öffnet im Osten den Sekten Tür und Tor. Sie haben offenbar rasch begriffen, was für ein Missionsfeld der europäische Osten für sie ist. Wenn die alten Reformationskirchen diesem Osten gegenüber nicht eine gemeinsame Religionspolitik vertreten, so ist er einer sehr zielbewußten Missionspolitik dieser Sekten ausgeliefert. — Die Warschauer Fakultät, die heute für Polen die frühere Aufgabe von Dorpat übernommen hat, kann auch jetzt kaum genug Theologen für die kirchlichen Bedürfnisse der ungeheueren östlichen Gebiete ausbilden, um so weniger als wegen der Sprache kein ausländischer Zufluß möglich ist.

Eine zweite Hauptaufgabe ist der Aufbau der Inneren Mission. Hier ist ein starker Unterschied bemerklich zwischen der reich ausgebauten Inneren Mission der unierten Kirche in Posen und der deutschen evangelischen Kirche in Galizien einerseits, der lutherischen Kirche in Kongreß-Polen anderseits. Unter Bursches Leitung ist zwar ein erfreulicher Anfang mit den Werken der Inneren Mission gemacht worden, und die Werke in Warschau und Lodz selbst können den Vergleich mit andern wohl aushalten, aber doch bleibt das Meiste noch zu tun, namentlich in der polnischen Diaspora.

Eine dritte Aufgabe ist der Schutz kleiner protestantischer Gruppen (wie der Brüdergemeine) und der Diakoniearbeit (wie in Vandsburg) bei der Auseinandersetzung mit einem bewußt katholischen Staate. Auch wenn der Staat den Grundsatz der Glaubensfreiheit anerkennt, bedarf es einer beständigen Wachsamkeit auch da, wo sich die beiden Kirchen auf ein gewisses Zusammenleben eingerichtet haben. Daß das evangelische Konsistorium im erzbischöflichen Palaste in Warschau untergebracht ist, wird mehr zufällig sein, als daß man einen Willen zur Verständigung daraus entnehmen dürfte.

Eine weitere Aufgabe ist die Pflege der Verbindung des polnischen Protestantismus mit dem protestantischen Ausland. Diese Verbindungen sind allerdings durch eine fast prohibitiv wirkende Paßpolitik der Regierung gehemmt. Daß namentlich der Verkehr mit dem evangelischen Mutterlande der Reformation erschwert ist, hängt wieder mit der bereits besprochenen polnischen Nationalisierungspolitik zusammen. Die Verbindungen mit dem übrigen protestantischen Ausland, die nicht nur dem polnischen Protestantismus, sondern auch Polen selbst nur zum Vorteil gereichen könnten sind etwas erleichtert worden. Früher studierten die meisten polnischen protestantischen Pfarrer in Dorpat, heute gehen nur ganz wenige etwa nach Wien, das auch eine der östlichen Pionierfakultäten besitzt, oder nach Deutschland oder nach der Schweiz. Gerade das Beispiel der Schweiz zeigt aber, wie die Beherrschung mehrerer Sprachen brückenbauend wirkt. In dieser Beziehung könnte der polnische Protestantismus geradezu Bindeglied sein zwischen Zentraleuropa und Rußland, wenn der Staat nicht eine sprachliche Ausschließlichkeit pflegen würde, sondern Deutsch und Russisch als Brückensprachen aufrecht erhalten und geradezu fördern würde.

Die Verbindung des polnischen Protestantismus mit dem Ausland ist erleichtert worden durch die Gründung des gemeinsamen „Rates der polnischen evangelischen Kirchen". Die Einigungsbewegung des Auslandes hat so auch auf polnischem Boden einigend gewirkt. Allerdings bedeutet dieser Rat bei dem gegenwärtigen deutsch-polnischen Gegensatz noch eine recht lose Einheit, ist aber doch von unschätzbarem Werte als Zusammenfassung sowohl der lutherischen wie der reformierten, der deutschen und der polnischen Teile des Protestantismus. Der polnische Staat kann den Wert dieser Verbindung mit dem starken protestantischen Ausland (vor allem mit England und Amerika) unmöglich unterschätzen. Auch das katholische Frankreich maß der kleinen protestantischen Minorität eine stärkere Bedeutung zu, als sich zeigte, wie wertvoll sich diese Beziehungen zu den Glaubensgenossen in den großen Staaten des Auslandes erwiesen. Generalsuperintendent Bursche hat gerade durch seine Pflege eines polnischen Protestantismus es möglich gemacht, daß die internationalen Beziehungen des polnischen Protestantismus, die noch viel mehr auszuweiten sind, für Polen als ein zweifelloser Gewinn und nicht als zu beargwöhnender Einfluß vom Ausland her beurteilt werden können.

Innerhalb des Rates der evangelischen Kirche ist heute zwischen den sechs polnischen, lutherischen, reformierten und unierten Kirchen ein **Modus vivendi** gefunden worden. Was an Spannungen noch hinein wirken mag, stammt nicht aus dem Gegensatz der führenden Persönlichkeiten, oder aus den konfessionellen Gegensätzen, sondern ist natürliche Folge der polnischen Rassen- und sprachlichen Spannungen, sowie der Nationalisierungspolitik. Wenn diese von den protestantischen Polen weithin gebilligt wird, so wird sie von der deutschen Minorität selbstverständlich ganz anders beurteilt.

Ihre Lage, ihre Stellung zur polnischen Politik, soll in einem nächsten Artikel in größerem Zusammenhang, der überhaupt die Stellung der deutschen evangelischen Minoritäten im Osten einschließt, behandelt werden.

Genf Adolf Keller

Vom römischen Katholizismus der Gegenwart

Jahres-Übersicht: 1. Die Kurie

Bei Wiederaufnahme unserer Berichte beginnen wir am besten mit den Kundgebungen des Papstes zu Ende des Jahres anläßlich seines fünfzigjährigen Priesterjubiläums.

Am Vortag, am 20. Dezember, ist der Papst „**in forma privata**" früh morgens im Auto vom Vatikan zum Lateran gefahren, um dort in der Kirche San Giovanni, in der er am 21. Dezember 1879 zum Priester geweiht worden ist, die Messe zu lesen. Im Innern der Laterankathedrale waren mit Illumination, Chören und Besuch der Kirche durch den Klerus und die zahlreichen Zöglinge der verschiedenen Seminare die größten Feierlichkeiten vorbereitet. Die „private Form" war nur nach außen, d. h. gegenüber der italienischen Regierung zur Abwehr der „kirchlichen Paraden" Mussolinis gewahrt worden. Der Papst wollte, wie man verstehen kann, bei dieser Fahrt nicht von einer militärischen Eskorte begleitet sein, ließ es aber zu, daß er während der heiligen Handlung in verschiedensten Situationen photographiert wurde. Eine römische Korrespondenz (Bayer. Kurier 2. 1. 30) zeigt, daß man im Zeitalter der Vatikanstadt ohne panegyrische Superlative vom Papst überhaupt nichts mehr berichten kann: „Die große Überraschung und fast die kühnste Tat dieses weitblickenden Papstes ist die geworden, daß er es verstand, aus der Gefangenschaft des Vatikan herauszukommen, ohne in die Fesseln des Faschismus zu fallen."

1. Am selben Tage (20. 12.) wurde die Enzyklika „**Mens Nostra**" über die Beförderung der Exerzitien erlassen. (Oss. Rom. 20. 12. Nr. 296, Deutsch Eccles. 1930 Nr. 1.) Der Papst geht darin aus von seiner zu Anfang des Jahres erlassenen Anordnung (Apostolische Konstitution „**Auspicantibus Nobis**" vom 6. 1. 29), wonach dieses Jahr seines goldenen Priesterjubiläums als Jubiläums- und Erbauungsjahr von der Kirche gefeiert werden sollte. Das sei nun von einem unerwarteten Erfolg begleitet gewesen, der aber festgehalten werden müsse. Unter Berufung auf Leo XIII. und Pius X., die je auch an ihrem Priesterjubiläum zur Sammlung aus den Zerstreuungen der Welt die Gläubigen und den Klerus aufgefordert hätten, wünscht der Papst jetzt den **usus exercitiorum spiritualium** als regelmäßige und immer weiter zu verbreitende Einrichtung nicht bloß im Welt- und Ordensklerus, sondern auch unter den Laienscharen zur Erinnerung an dieses heilige Jubiläum den Gläubigen zu vermachen. Er erinnert sich dabei der eigenen Tröstungen, die er auf den verschiedensten Stufen der priesterlichen Laufbahn durch die Exerzitien gehabt.

Nach dieser Verknüpfung persönlichen Erlebens mit einer spezifisch kirchlichen Einrichtung wird als das größte Übel der Zeit die Zerstreuungssucht bezeichnet, der aber durch die geistlichen Übungen sowohl für die Vervollkommnung der natürlichen Kräfte des Menschen, als auch für die Ausgestaltung des übernatürlichen Lebens zu begegnen sei. Unter Berufung auf verschiedene altkirchliche Väter, die das Lob der Einsamkeit singen, wird ausgeführt, daß in jener „seligen Einsamkeit" von Stufe zu Stufe „die Seele zum Gipfel der Vollkommenheit emporsteige, wo sie mit Gott in süßeste Vereinigung tritt, unter dem Beistand der göttlichen Gnade, die sie sich durch eifrigeres Gebet und durch häufigeren Empfang der Sakramente in reichlichem Maße sichert". Aus dieser Vervollkommnung des christlichen Lebens „erwächst das Streben, das man als apostolischen Geist zu bezeichnen pflegt". Die Exerzitien sind nach dem Ausweis der Geschichte **tanquam divino numine excitata coenacula** (vom göttlichen Geist geschaffene Turmstübchen), wo hochherzige Seelen nicht nur unter der Leitung der Gnade Gottes und nach dem Beispiel Christi „den Wert der Seelen erkennen und von Sehnsucht entflammt werden, ihnen in jeglichem Lebensstande zu helfen, und nach reiflicher Überlegung es erfassen, wo sie ihrem Schöpfer dienen müssen, sondern wo sie auch die Glut und den Eifer des Apostolates erlernen und den Mut erlangen, dessen Mühsale und Beschwerden zu ertragen".

Daß dies insonderheit in Richtung auf das „Laienapostolat" und auf die Katholische Aktion gesagt ist, zeigt die unmittelbar folgende Geschichte der Exerzitien, die ihren Anfang nimmt mit der Verborgenheit Jesu im Hause zu Nazareth und mit seinem vierzigtägigen Wüstenaufenthalt. Insbesondere waren die zehn Tage zwischen Himmelfahrt und Pfingsten, welche von den Aposteln nach dem Willen des Herrn im Abendmahlssaale zu Jerusalem (!) einmütig im Gebet verbracht wurden (Apostelg. 1, 14) eine denkwürdige Vorbildung der Exerzitien (**memorandus sane recessus, qui primus spirituali exercitia adumbravit**). „Dort sind unter den Augen und unter dem Schutze der jungfräulichen Gottesmutter Maria zugleich mit den Aposteln auch diejenigen herangebildet worden, die man mit Recht als die Vorläufer der Katholischen Aktion bezeichnen kann." Die Exerzitien existieren also, wie auch nach einem Zitat des Franz von Sales (**Traité de l'Amour de Dieu l, 12 c. 8**) festgestellt wird, „wenn auch nicht unter diesem Namen, so doch der Seele nach" seit der Zeit der ersten Christen, bis dann durch Fügung Gottes und die Vermittlung des h. Ignatius von Loyola die **exercitia spiritualia** im eigentlichen Sinn ins Dasein traten. Nicht ohne Absicht wird hier ein Wort eines Benediktiners Ludwig von Blois († 1566) angeführt (der merkwürdiger Weise aus der **Lettera sull' utilità degli Exercizi in solitudine** des Alphons von

Liguori zitiert wird): „Die Ignatianischen Exerzitien sind ein Schatz, den Gott in diesen jüngsten Zeiten seiner Kirche eröffnet hat, wofür wir ihm ganz besonderen Dank sagen müssen."

Denn die Enzyklika läuft schließlich darauf hinaus, die Exerzitienmethode des Ignatius von Loyola als die richtige in ausschließlicher Weise hervorzuheben und als Norm zu empfehlen. Der Papst erinnert daran, daß er schon als Erzbischof in Mailand die Ignatianische Methode empfohlen und dann wieder zu Beginn seines Pontifikats (Konstit. „Summorum Pontificum" vom 25. Juli 1922, Acta Apost. Sedis 14, 1922, S. 420) den h. Ignatius zum himmlischen Patron aller geistlichen Exerzitien eingesetzt habe (und damit auch aller klösterlichen Institute, Häuser und Vereinigungen, die sich mit päpstlichen Exerzitien befassen!); und also kraft allerhöchster apostolischer Auktorität (suprema auctoritate nostra illud sancibimus) bestätigt habe, was zahlreiche seiner Vorgänger wenigstens dem Sinne nach (implicite) mit ihren Lobsprüchen der Ignatianischen Exerzitien vorbereitet haben.

Nun muß man wissen, daß all die zahlreichen „Exerzitien", die gegenwärtig für alle möglichen Berufe und Lebenskreise, bald Wochen lang, bald verkürzt in wenigen Tagen, in Deutschland und anderwärts gehalten werden, keineswegs einem einzigen Schema folgen. Nur die von Jesuiten geleisteten geistlichen Übungen, und namentlich solche, die in Häusern der Gesellschaft Jesu stattfinden, folgen der Ignatianischen Praxis, d. h. der lebhaften Anregung aller Phantasiekräfte (Ausdenken der Sünden und ihrer Strafen, sowie der Guttaten und ihrer himmlischen Belohnung) und der entscheidungsvollen Hineinstellung der Exerzitianden zwischen die zwei Heere mit den Fahnen des Teufels und Christi, bis zur zielbewußten Willensanspornung im Dienst der Kirche. Die „Exerzitien" der Benediktiner in Maria-Laach und anderwärts sind eben liturgische Wochen, d. h. Hineinleben in Geist und Formen des römisch-katholischen Gottesdienstes; die Franziskaner, die zahlreiche Exerzitien gerade für Laien in Deutschland veranstalten, pflegen einen evangelischen Text, zumeist die Bergpredigt, im Sinne der radikalen ethischen Forderung auszulegen; die Dominikaner behandeln irgendeinen der Traktate und Vollkommenheitswege ihrer großen Mystiker usw.

Das Bedeutungsvolle an der neuen Anordnung ist (ganz abgesehen von der boshaften Frage, wieviel benediktinische oder franziskanische Exerzitienmeister wohl zum h. Ignatius mit der Bitte um patronatische Förderung ihrer Andachtübung sich wenden werden) die von Primats wegen erfolgende Normierung und Uniformierung der privaten Andacht. Die Maßnahmen zur Durchführung im Einzelnen sollen sein die Einrichtung von Exerzitienhäusern, wie der h. Borromäus als Erster ein solches Asceterium ins Leben gerufen habe; ferner will der Papst im Vatikan selbst jährlich Exerzitien halten lassen, wie das auch seitens der Bischöfe an ihrem Sitz und bei den regelmäßigen Bischofszusammenkünften der einzelnen Kirchenprovinzen geschehen solle. Nach diesen Beispielen sollen dann die regelmäßigen Exerzitien für den Welt- und Ordensklerus eingerichtet werden, nicht minder aber auch „für die zahlreichen Scharen der Katholischen Aktion"; auch für die arbeitenden Klassen werden die opificium secessus empfohlen als Gegengewicht gegen die ihnen drohenden Gefahren des praktischen Materialismus. Denen, die durch die Exerzitien bereits hindurchgegangen sind, wird die monatliche oder vierteljährliche recollectio als kurze Wiederholung sowohl den Geistlichen wie auch den Laien nach dem Beispiel des Papstes Pius X. dringend anempfohlen. „Auf diese Weise wird die pax Christi in Regno Christi gefördert, die den Gegenstand der höchsten Sehnsucht unsers apostolischen Herzens bildet."

2. Am eigentlichen Festtag der Priesterweihe (21. Dezember) wurde die Messa d'oro des heiligen Vaters im Vatikan mit allen Feierlichkeiten zelebriert. Am Montag, den 23. Dezember erließ der Papst eine neue Enzyklika über die glückliche Vollendung des fünfzigsten Jahrs seines Priestertums (lat. Text: Oss. Rom. 299, 23—24. XII; deutsch: Augsb. Postz. 1929 Nr. 300 und 1930 Nr. 1 und 2, auch Ecclesiastica 1930 Nr. 2), deren optimistischer Inhalt von dem Fortschritt des Katholizismus über das Erdenrund Bericht erstattet. Der Gebetskreuzzug, der zur Feier seines Priesterjubiläumsjahrs angesetzt worden sei, habe alle Hoffnungen erfüllt. Bezüglich der Pilgerzahlen dieses heiligen Jahres wird man das zwar so wenig sagen dürfen, wie von seinen Vorgängern — trotz der künstlichen Steigerungsversuche, möglichst viele Erstkommunikanten, Schüler und Studierende dem Jubelpapst zuzuführen. Es zeigte sich, daß die katholische Elternschaft im Großen und Ganzen vernünftiger war, als die papstfreundlichen Arrangeure solcher Kinderkreuzzüge.

Vielmehr ist die Befriedigung dieses Rückblicks in erster Linie begründet durch das Gelingen des Abkommens mit Italien. Im Vergleich mit der Erstenzyklika des Papstes „Ubi arcano Dei" (23. 12. 22), welche die Wiederaufrichtung der Herrschaft Christi und einer friedlichen Ordnung in Italien Gott überlassen und die Bemühungen aller Gutgesinnten zur Erfüllung dieses Wunsches aufgerufen hatte, wird jetzt begrüßt, daß jener Freudentag schneller aufgeleuchtet sei, als man es je erwartet habe. Ein Doppeltes wird in der Rückschau auf die von uns ausführlich berichteten Ereignisse (CW 1929 Nr. 5 und 6) noch einmal erklärt: 1. daß, nachdem durch Wiederherstellung der vollen Staatsgewalt und durch feierliche Anerkennung der übrigen Rechte des Papstes „endlich der Friede Christi Italien wiedergegeben worden war", „bezeugten wir in den übrigen Verhandlungspunkten vor allem väterliches Wohlwollen und Entgegenkommen", um zu zeigen, daß „die Verteidigung der Rechte des apostolischen Stuhles nicht von weltlichem Herrschaftsstreben, sondern allein von ‚Gedanken des Friedens und nicht der Feindschaft' geleitet waren". Und 2. Das Konkordat ist keine Sicherstellung für den Vertrag, sondern beide „fließen aus demselben Grundsatz und Fundament hervor und bilden zusammen derart ein rechtliches Ganzes, daß das Eine nicht vom Andern gelöst werden kann und beide zusammen stehen oder fallen". Die Freude aller Katholiken, der Italiener zumal und der Ausländer, fühlte und begriff, daß irgendeine neue Ordnung der Dinge glücklich anzuheben im Begriffe stehe; was besonders dadurch gewährleistet sei, daß die Abkommen „mit dem fünfundsiebzigsten Jahre der Verkündigung des Dogmas von der Unbefleckten Empfängnis zusammenfielen und am selben Tag unterzeichnet wurden, an welchem kurz nachher die Unbefleckte Jungfrau in der Grotte zu Lourdes erschienen ist". So wurden die Verträge von der Gottesmutter selber unter ihren besonderen Schutz genommen und vom heiligsten Herzen Jesu, da sie an dessen Feste (am Freitag nach der Fronleichnamsoktav) ratifiziert wurden, gleichsam feierlich bekräftigt und besiegelt (!). Diese „Tagewählerei" (5. Mos. 18, 10. 14) zeigt wieder einmal ganz naiv, welche bedenklichen Formen primitivster Frömmigkeit vom gegenwärtigen Papsttum gutgeheißen und verbreitet werden.

Es folgen in der Enzyklika die kurzen Aufzählungen weiterer Abkommen und Verträge mit anderen Nationen, so die Konvention mit der Republik Portugal über die Grenzen und Vorrechte der indischen Diözese Meliapur sowie die Konkordate mit Rumänien (ratifiziert am 7. Juli; latein. Text in Act. Ap. Sed. 15. Juli 1929, deutsch Eccles. 1929 Nr. 34) und mit Preußen (unterschrieben am 14. Juni 1929 und darnach in der deutschen Presse in den Morgenzeitungen vom 15. Juni veröffentlicht; ratifiziert am 13. August und darnach in den Act. Ap. Sed. Nr. 11 vom 13. August, ebenso im Oss. Rom. vom 13. August veröffentlicht; vgl. Eccles. 1929 S. 317 ff. und 536 ff.). In den päpstlichen Veröffentlichungen des Preußenkonkordats ist zwischen dem Schlußprotokoll vom 15. 6. und dem Ratifikationsprotokoll vom 13. 8. der Briefwechsel zwischen dem Nuntius Pacelli und dem preußischen Ministerpräsidenten Dr. Braun vom 5. und 6. August eingefügt, auf den wir in anderem Zusammenhang noch näher eingehen werden. Der Papst gibt des Weiteren seiner Genugtuung Ausdruck, daß „die meisten Nationen" (plurimas nationes) mit ihm Bündnisse der Freundschaft und des Einvernehmens eingegangen sind oder solche zu erneuern im Begriffe stehen. Er beklagt den „sehr schrecklichen Krieg, der in Rußland nicht nur gegen die Christliche Religion, sondern gegen alle göttlichen und menschlichen Rechte wütet", und freut sich, daß „jene heftigste Verfolgung des katholischen Klerus und Volkes in der Republik Mexiko sich gelegt zu haben scheint".

Wenn nun weiterhin die Beziehungen zur orientalischen Kirche als besonders erfreuliche gerühmt werden, die aus allen ihren Nationen Patriarchen, Bischöfe und Gesandte zum Papstjubiläum abgeordnet haben, und wenn insbesondere die armenische Bischofskonferenz in Rom aus dem Jahre 1928 (CW 1929 Sp. 45) und die ruthenische Bischofskonferenz, die im Oktober 1929 in Rom zusammentrat, mit großem Lob bedacht sind, so muß man sich dabei allerdings erinnern, daß es sich da eben um die kleinen Zahlen unierter Orientalen handelt, die immerhin an dem vom Papst eingeleiteten und von der Kongregation für die orientalische Kirche einer besonderen Kommission unter Vorsitz des Kardinals Sincero übertragenen Werk der Kodifikation des Orientalischen Kirchenrechts mitzuarbeiten sich bereit erklärt haben: über die Bestrebungen Roms, bei dieser Gelegenheit den Zölibat in allen diesen Kirchen strikt durchzuführen, besteht freilich keineswegs einhellige Freude unter den (zu zirka 20 % verheirateten) Geistlichen dieser Kirchen. Erheblich nüchterner sprach sich der Danziger Bischof Dr. Graf Eduard O'Rourke in einem in Berlin gehaltenen Vortrag (Germ. 22. 2. 29 Nr. 89) aus: gegenüber den orientalischen Kirchen (d. h. gegenüber dem, was man gemeinhin darunter versteht, nämlich den orthodoxen Kirchen des Ostens) seien bis jetzt keinerlei Ergebnisse erzielt; „man muß gestehen, daß die Resultate den gemachten Anstrengungen nicht entsprechen".

Immerhin ermöglichen die großen Summen, die durch das italienische Konkordat teils bar, teils in italienischen Anleihen an die Kurie gekommen sind, nicht nur eine durchgängige Gehaltserhöhung der Kardinäle (von 60 000 auf 100 000 Lire jährlich) und aller sonstigen Kurialen (vgl. über die neuen Sorgen der päpstlichen Finanzwirtschaft Schwäb. Merkur Nr. 482, Protest. Rundschau 1930 S. 60 f.), sondern die Errichtung und bauliche Neuausführung zahlreicher Priesterseminarien. Die Enzyklika zählt da auf als bereits fertig: das Missionskolleg der Propaganda, das Russenseminar, das von Russen unter Bischof d'Herbigny geleitet werden soll, das lombardische und das tschechoslowakische Studienhaus. Auch das äthiopische Seminar ist am 27. November auf den vatikanischen Hügeln eingeweiht worden. Für das ruthenische und das brasilianische Nationalseminar sind

schon die Grundsteine gelegt. Der Bau eines neuen römisch-vatikanischen Seminars soll nächstens in Angriff genommen werden.

An religiösen Festen und feierlichen Jahrhundertgedächtnissen zählt die Enzyklika ferner auf: 1. die Gründungsfeier der Enzyklika von Monte Cassino (1.—7. Mai) mit Erinnerung an das Wort des Papstes Pius X., das die vierzehnhundertjährige Geschichte des von diesem Kloster ausgegangenen Ordens auch einen großen Teil Geschichte der römischen Kirche überhaupt in sich schließe. Das Papstschreiben an die Benediktiner ist datiert vom 10. Februar (deutsche Übersetzung Augsb. Postz. Nr. 109), dem Tag der h. Scholastika, und gestattet, die Messe des h. Benedikt an jedem Dienstag „auf ewige Zeiten" in der Basilika des Klosters von Cassino als Konventsmesse zu feiern. — 2. Über das Ansgarjubiläum in Schweden, zur Erinnerung an die vor 1100 Jahren erfolgte Ankunft des Apostels des Nordens auf einer Insel des Mälarsees, spricht die Enzyklika in sehr ausführlicher Apologetik. Nach ihr waren bei dem Triduum (17.—19. August) 14 Nationen vertreten, 2 Kardinäle als Legaten (Faulhaber von München und Hlond von Posen-Gnesen), mehrere Bischöfe (Berning von Osnabrück und die skandinavischen Nachbarbischöfe von Dänemark, Island und Finnland) und Benediktineräbte, außerdem über 1000 Gläubige. Angesichts der Tatsache, daß in Schweden noch vor 70 Jahren der Übertritt zur katholischen Kirche verboten und mit Verlust des Erbrechts bestraft war, wird der Fortschritt gerühmt, der auch darin zu sehen sei, daß „noch kürzlich in jenem Lande einige sehr gebildete Männer und Frauen den katholischen Glauben angenommen haben". Damit ist wohl die von der katholischen Presse mit Genugtuung berichtete Konversion des achtzigjährigen Pfarrers Beskow berührt, der aber nicht der Dichter des ökumenischen Liedes „Ach seliger Tag" ist. Die Ausführlichkeit, mit der hier von der Ansgarfeier geredet wird, hat ihren Grund in dem starken oppositionellen Widerhall, den diese Veranstaltung in propagandistischer Aufmachung (im Gegensatz zum Vorschlag einer gemeinsamen Feier von Protestanten und Katholiken durch Erzbischof D. Söderblom von Upsala an den katholischen Bischof von Stockholm) in allen Lagern und in der ganzen Presse Schwedens fand. Das protestantische Schweden wird im Jahre 1930 des h. Ansgar Gedächtnis erneuern. — 3. In diesem Zusammenhang wird dann auch die Errichtung des Bistums Island, die Einweihung der dortigen Kathedrale durch den Kardinalpräfekten der Propagandakongregation besonders erwähnt (in einem Lande mit kaum 200 Katholiken, die meist als Knechte und Mägde zerstreut wohnen!), und die Hoffnung ausgesprochen, daß in diesen Ländern des h. Ansgar „eine noch reichere Ernte" eingebracht werde. — 4. Auch die fünfte Jahrhundertfeier des triumphalen Einzugs der Jeanne d'Arc in Orleans (29. April) wurde mit Absendung eines Legaten ausgezeichnet und ist hier besonders erwähnt. — 5. Besonderen Grund zur rühmenden Erwähnung und zur päpstlichen Vertretung durch einen Legaten fanden die beiden Feste des Jahrhundertgedächtnisses in der Tschechoslowakei. Das eine ist der 200. Jahrestag der Heiligsprechung des Johannes Nepomuk (16. Mai), der allerdings in der Tschechoslowakei nicht unangefochten ist. Desto mehr scheint das andere, die St. Wenzels-Jubelfeier zur Erinnerung an den „Märtyrertod" des Herzogs Wenzel (28. 9. 29) zu einer Volksangelegenheit im Großen geworden zu sein. Jedenfalls hat die katholische Kirche in der Tschechoslowakei alles getan, durch den h. Wenzel den andern Nationalheros Hus in den Hintergrund zu drängen; wie denn auch der Papst rühmt, daß „die allgemein gestörte Lage, welche nach dem Kriege dort herrschte und die Einheit und Wirksamkeit des Katholizismus in Gefahr stellte", in diesen Festfeiern wieder in Ordnung gebracht worden sei. — 6. Die erste Jahrhundertfeier der Katholikenbefreiung in England, Schottland und Irland (28. April) wurde in Rom mitgefeiert durch die kollektive Seligsprechung von 252 Märtyrern, die in den britischen Katholikenverfolgungen ihr Ende gefunden haben (16. Dezember).

Zum Schluß der Enzyklika werden die weiteren Seligsprechungen des Jubiläumsjahrs aufgeführt: Zur Ehre der Altäre kamen der armenische Märtyrer Cosmas de Corboniano; ferner der Beichtvater und Ratgeber der vor kurzem heiliggesprochenen Nonne Margareta Maria Alacoque, der um die Einführung des Herz Jesu-Kultes also besonders verdiente Jesuit Chlaude de la Colombière; ferner die Karmeliterin Theresa Margareta Redi von Florenz und der Kapuziner Francesco Maria de Camporosso. Endlich der Begründer der Kongregation der Salesianer Don Giovanni Bosco, der sein Leben in den Dienst der Fürsorge der gefährdeten Jugend stellte (gest. 1888 in seiner Heimat Turin). Der Papst begrüßt es, daß gerade er als Erster nach dem Friedensschluß mit Italien zu den himmlischen Ehren aufgenommen werden konnte, weil er, ebenso italienischer Patriot wie katholischer Christ, sich mehr als einmal eingesetzt habe, den Zwiespalt zwischen Kurie und Italien wieder zur Beilegung zu bringen.

Nach dem Dank an Gott und an alle, die im Jubeljahr des Papstes ihre treue Gesinnung bewiesen, wird zum Schluß der Enzyklika die Möglichkeit zur Gewinnung des Jubelablasses in Rom bis 30. Juni 1930 verlängert.

Marburg Heinrich Hermelink

(Fortsetzung auch dieses ersten Teils in nächster Nummer)

Wöchentliche Chronik

Der Deutsche Evangelische Kirchenausschuß hat an Reichsregierung und Reichstag Schreiben gerichtet, in denen er unter Bezugnahme auf sein Schreiben vom 20. 10. 28 auf die Notwendigkeit eines Rentnerversorgungsgesetzes hinweist, das die ehemaligen Kapitalrentner aus der niederdrückenden Lage von Almosenempfängern heraushebt, indem es ihnen einen bestimmt umrissenen Rechtsanspruch einräumt.

Der Positive Verband für Bibel und Bekenntnis hat bei seiner Tagung in Eisenach der westfälischen und ostpreußischen Provinzialsynode seine Zustimmung zu ihrem Anspruch auf Mitwirkung der Kirche bei der Berufung von Professoren der Theologie ausgesprochen; er hält es für untragbar, daß der religiös neutrale Staat in dieser Frage allein (!) entscheidet und fordert eine maßgebende Mitwirkung der Kirche, „damit die Ausbildung der Diener am Wort auf dem Grund des Bekenntnisses geschehe". Rb 13. AELKZ 4

Das von der altpreußischen Kirche begründete und erhaltene Auslandsseminar zur Ausbildung von Pfarrern, besonders in Brasilien, an dem gegenwärtig 40 Studenten sich ausbilden, ist von Stettin-Grünhof nach Ilsenburg verlegt worden.

Das Sonntagsblatt Christenbote in Stuttgart erlebt seinen 100. Jahrgang.

Die evangelische Geistlichkeit von Karlsruhe protestierte gegen einen Zyklus Zeittheater, der in geschlossenem Kreise Abonnenten zweifelhafte Stücke bietet. Die katholische Geistlichkeit rief die Jugendbünde zu einer Kundgebung gegen „Triebvergötterung" in die Festhalle. FZ 58

Der Vorsitzende des Gastwirteverbandes in Anhalt hat durch alle Zeitungen die Gastwirte aufgefordert, am Weihnachtsheiligabend um 8 Uhr abends zu schließen, um allen Angestellten Gelegenheit zu geben, den Heiligen Abend mit ihrer Familie zu feiern.

Der braunschweigische Justizminister Sievers hat die Verwaltungen in einzelnen Gemeinden, die kein Amtsgericht haben, aufgefordert ein besonderes Zimmer zur Verfügung zu stellen, zu beleuchten, zu heizen und zu reinigen, in denen ein Beamter des zuständigen Amtsgerichts zur Entgegennahme von Kirchenaustrittserklärungen sich aufhalten kann. DEK nach DZ

Die Gemeinde Eisenberg, Thüringen, sucht in ihrem Ausschreiben ausdrücklich einen sozialistischen Pfarrer für den verzogenen ebenfalls sozialistischen Vorgänger. 7156 Kirchenglieder haben es verlangt.

Der Vorstand des Deutschen Verbandes für Gemeinschaftspflege und Evangelisation hat einstimmig beschlossen: Der Verband und seine Gemeinschaften als solche treiben keine Politik; der Einzelne hat Freiheit, solle aus seinem Wahlrecht auch eine Pflicht machen; Fürbitte solle die stützen, die öffentlich politisch mitarbeiten — im Anschluß an politische Organisationen. Wörtlich mit den Unterschriften von 40 Delegierten LL 3.

In Frankreich hat im Anschluß an das italienische und preußische Konkordat eine lebhafte öffentliche Diskussion über die Möglichkeit eines französischen Konkordats eingesetzt, die günstig beurteilt wird.

Die Minderheit, die sich bei der Wiedervereinigung der beiden großen Presbyterianerkirchen in Schottland ausschloß, umfaßt 40 Pastoren, 24 Studenten und 85 Gemeinden mit 12000 Gliedern, sie hat sich als Continuing United Free Church konstituiert; eine Gemeinde hat sich der Free Church of Scotland, einer Kirche mit strenger Lehr- und Lebenszucht, angeschlossen. RefKZ 1

Der Prozeß ihres jetzigen Führers Higgins um den Besitz der Heilsarmee ist zu seinen Gunsten entschieden worden.

Das dänische Folkething verwarf die Todesstrafe mit Zweidrittelmehrheit.

Das Apellationsgericht in Wilna hat das Urteil erster Instanz bestätigt, das den evangelisch-reformierten Superintendenten Michael Jastrzembski zu neun Monaten Gefängnis verurteilte, weil er den katholischen Geistlichen Jan Charostczak getraut hatte

Die letzte Enzyklika des Papstes über die christliche Erziehung ist, zum ersten Male in der Geschichte, im Urtext italienisch geschrieben und dann erst in das Lateinische übersetzt worden. BP 11

Der am 31. Oktober beim Überfall von Kayin in Gefangenschaft geratene Missionar Maurer aus Großgartach ist in Freiheit gesetzt worden und in seine Arbeit am Seminar in Pyangyong zurückgekehrt. Wegen der andern drei Missionare schweben immer noch Verhandlungen. EPD

In 10 methodistischen Konferenzen von China gibt es 50 chinesische Distriktsvorsteher; alle Schulen und Lehranstalten werden von Chinesen geleitet. Im Februar wird die Generalkonferenz in Ostasien zusammentreten und zwei neue Bischöfe wählen, von denen jedenfalls einer, wenn nicht beide Chinesen sein werden.

Von Personen. Angenommen: Halle von D. Kohlmeyer, Jena von Lic. Fascher, Gießen von Dr. Rudolph. Abgelehnt: Leipzig von D. Bultmann. Promoviert: Missionsinspektor Ludwig Weichert zum D. von Greifswald. E St

Bücher und Schriften

Gegenwartsnöte der evangelischen Kirche. Elf Aufsätze zur Kirchenfrage. Herausgegeben von Dr. Hans Vordemfelde. Gotha, Leopold Klotz Verlag 1929. 131 S. 2.50 M.

Ehe die „Christliche Welt" war, war das „Evangelische Gemeindeblatt für Rheinland und Westfalen". Es gefiel uns so sehr, daß es uns den Antrieb gab, für unsre Kirchen (Sachsen und Hannover) 1886 das „Evangelisch-lutherische Gemeindeblatt" zu gründen, das seit 1888 „Die Christliche Welt" heißt. Jenes Wochenblatt nahm in den Tagen Gottfried Traubs den Titel „Christliche Freiheit" an. Jetzt ist es entschlafen, oder vielmehr es ist eine Verbindung eingegangen mit dem „Protestantenblatt". Soweit man aber von Sterben reden darf, wollte es in Schönheit sterben. Und das tut es, indem es zum Abschied elf seiner letztjährigen Artikel gesammelt erscheinen läßt, Gegenwartsnöte unsrer heutigen Kirche behandelnd. Ich kannte diese Beiträge vorher noch nicht, und ich gestehe, daß ich, solcher Lektüre allzu gewohnt, zwar mit freundschaftlicher Gesinnung, aber doch mit einer gewissen Skepsis daran ging. Aber wie wurde ich beschämt und gefesselt! Das war doch unisono ein eigener Ton; dem das Vorwort des Herausgebers ausgezeichnete Deutung mitgibt. Sind die Aufsätze nicht geflissentlich aufeinander abgestimmt, um so erfreulicher wirkt ihr Zusammenklang. Er ist ernst, warnend, und doch von innerer Zuversicht getragen. Abhold jeder flotten Kirchenpolitik, faßt man die Probleme tapfer an. „Kirche und Jugend" „Kirche und Frau" „Kirche und Lehrerschaft" — hier beginnt der Leser vielleicht zu lesen. Und will schon an der „Geschlechtsnot" vorübergehn, da fesselt einen der Artikel durch sein Eigenes. Von der „Pfarrernot" redet der Pfarrer nicht nur, auch der Laie, mit willkommenem Freimut. „Politische Not der Kirche" — wie könnte sie fehlen! Aber auch ältere Titel: „Konfirmationsnot" „Kirche und Landbevölkerung" „und Großstadt" „und die Gebildeten": damit, mit dem Letzten, fingen wir vor fünfzig Jahren an und wuchsen erst allmählich in all das Andre hinein. — Das Ganze der Sammlung ist ein glücklicher Querschnitt durch die innerkirchliche Lage der Gegenwart, beglückend freilich nicht eben durch das, was festgestellt wird, aber durch die Ehrlichkeit, mit der gesehen und gesagt wird.

Martin Rade

Diakonissendienst. Bilder aus der Mutterhausdiakonie. Herausgegeben vom Kaiserswerther Verband deutscher Mutterhäuser. 47 S. 80 Pfg.

Das Büchlein mit den vielen Bildern aus der Entstehungsgeschichte der Mutterhäuser und aus dem Leben der Diakonissen ist zur Werbung neuer Schwestern aus einfacheren Kreisen gewiß geeignet; vielleicht erfreuen sich auch schon in der Arbeit Stehende daran. Die mit Sprüchen der Heiligen Schrift wechselnden Aussprüche Fliedners, Löhes und Anderer, die unter den Bildern stehen, führen den ganzen Ernst, aber auch die Freude des Berufs zu Gemüt. Am interessantesten scheinen mir die graphischen und statistischen Darstellungen des Werkchens auf Seite 39 bis 47. Aus der Kurve des ersten Blattes ist zu ersehen, daß, trotz aller beweglichen Klagen über Schwesternmangel, die Linie der dem Kaiserswerther Verband angehörenden Mutterhäuser einen steilen Aufstieg zeigt. Die Schwesternzahl hat sich seit 1900 mehr als verdoppelt. Auch die außerdeutschen Mutterhäuser wachsen rasch. Ihnen nähert sich die Zehlendorfer Konferenz der Diakonievereine, deren Schwesternschaft in den letzten sechs Jahren ein Steigen von 3000 auf 5000 aufweist! Die andern ebenfalls aufgezeichneten Häuser und Schwesternschaften verschwinden daneben. Das sich hier zeigende Wachstum der Verbände darf uns aber nicht daran irre machen, daß es tatsächlich an Schwestern fehlt. Die Zahl der Arbeitsgebiete und die Anforderungen an die Arbeit wachsen heute noch viel schneller als die Zahl der Helferinnen. — Wir finden weiter eine Darstellung der verschiedenen Arbeitsgebiete mit Angabe der Zahl der dort verwendeten Schwestern; Karten, die die Verteilung der Mutterhäuser und ihrer Arbeitsgebiete über Deutschland und das Ausland darstellen, und endlich die Anschrift sämtlicher dem Kaiserswerther Verband angehörenden Häuser nebst Gründungsjahr. Man sieht, die Broschüre ist reichhaltig, und ihre Anschaffung Allen, die für Arbeit interessiert sind nur zu empfehlen.

Helene v Dungern

Flax Adilius. Das bunte Leben eines Schäferhundes. Von Svend Fleuron. Jena, Eugen Diederichs 1929. 230 S. 3, auch 5 M.

Dieser schöne Hunderoman hat vor allem darin seine Bedeutung, daß er die seelischen Erlebnisse erzählt, die einem edlen Hund notwendig entstehen müssen aus seinem besonderen, ja einzigartigen Schicksal: zugleich Genosse, Helfer und Freund des Menschen und Nachfahr eines wilden Raubtieres zu sein. Wie Fleuron an das Tun und die Gebärden eines Hundes anknüpft, um von ihnen auf diese seelischen Erlebnisse zu schließen, das ist völlig überzeugend und geschieht aus liebreicher und unermüdlicher Beobachtung heraus. Wahrscheinlich erlebt — außer dem zahmen Elefanten — kein Tier der Erde so starke Konflikte, die auch menschlichen so ähnlich sind, weil keines so immerfort seine Triebe bezwingen muß, wie der Hund. Und selten wird eins so mannigfaltige Schicksalsmöglichkeiten haben. In etwas ist Fleurons Zeichnung besonders fein gelungen: so hingebend sein Flax für die Menschen arbeitet, so wird er doch nie unterwürfig. Man kann, was man ihm gegenüber fühlt, nur so sagen: er hat Würde, — eine ganz echte und ganz und gar eigene. Und es tut dem Herzen wohl, daß ein paar Menschen um Flax herum das verstehen, und daß die letzten Worte des Buches sind: „Unter der grünen Grasdecke ... nahe bei den scharfen Schüssen des Forts, legte der erste Offizier seinen alten Freund Flax zur Ruhe. Er führte die Hand an die Mütze, als er von dem großen Krieger Abschied nahm." Julie Schlosser

Verschiedenes

Solche Menschen gibt es?

Ein Sammler für Weihnachten kommt zu einem reichen, kinderlosen Ehepaar. Er war brieflich angemeldet, wird nicht vorgelassen und gibt die Liste ab. Nächsten Tag holt er sie wieder und erhält — nichts: „Die Herrschaften bedauern." Aber der Hund, der die Herrschaften bewacht, wird mit gebratenen Koteletts gefüttert.

In einem gehobenen Stadtteil liegt eine Frau im Sterben. Einen Stock höher, gerade über dem Sterbezimmer, tobt bis Mitternacht ein Lautsprecher. Die Angehörigen der Sterbenden schicken hinauf und bitten, den Lautsprecher abzustellen; umsonst! Die Krankenschwester geht hinauf, erneuert die Bitte und erhält die Antwort: „Schaffen Sie die Kranke doch in ein anderes Zimmer!" Und der Lautsprecher tobt weiter.

Geschehen zu Frankfurt a. M. im November und Dezember 1929. Ja, solche Menschen gibt es! (Die Gemeinde Nr. 2)

Ein amerikanisches Lied. Zu 1929 Nr. 23 Sp. 1155

In meinem Artikel über amerikanische Gottesdienste ist mir ein Irrtum unterlaufen: das Gesangbuchlied ist kein „nationalistisches", sondern hat die Form einer Bitte:

Amerika, Amerika, Gott geb' dir seine Gnade
Und kröne dich mit Brudersinn
Von einer See zur andern!

Devaranne

Berichtigung

In dem Artikel über den Großen Brockhaus in Nr. 2 hat sich in letzter Stunde ein bedauerlicher Fehler eingeschlichen, der die Pointe der Stelle verwischt. Zeile 33 der Spalte 84 ist als Zeile 42 wiederholt; dafür muß es heißen: „Björnson sowie die Alexandersage hat sehr viel mehr Zeilen, Bierbaum nur etwa 1/3 weniger als Augustin!"

Junglutherische Arbeitsgemeinschaft. Man schreibt uns:

Es führt heute ein überaus schmaler Weg kirchlicher Arbeit zwischen einer wirklichkeitsfremden „Lutherrenaissance" auf der einen Seite und einer müden Verzagtheit an der Erneuerung reformatorischer Grundhaltung in den Massen unseres Volkes anderseits. Ihn will die „Arbeitsgemeinschaft an einer kommenden Kirche" gehen, indem sie sich bewußt „junglutherisch" nennt, um damit zum Ausdruck zu bringen, daß sie das Wagnis vor sich sieht, beidem gerecht zu werden: der ungeschminkten Wirklichkeit heutiger volkskirchlicher Massen und der Verantwortung vor der wesentlichen Botschaft der Reformation.

Die Vertrauensmänner und Vertreter der über das ganze Reich hin verstreuten Gruppen dieser Arbeitsgemeinschaft waren wie schon in den Vorjahren, so auch jetzt wieder in den ersten Tagen des Januar in Kassel-Wilhelmshöhe unter Leitung von D. Erich Stange beisammen und wählten sich als gemeinsame Jahresaufgabe: „Die Aktualisierung der Augustana im Blick auf eine Reihe von konkreten Gegenwartsfragen der Kirche".

Kleine Mitteilungen

Zu dem Buch von Dibelius sei auf das Werk von G. J. Heering verwiesen: De zondeval van het Christendom. Vgl. CW 1929 Nr. 4. Es erscheint demnächst deutsch.

Schowalter hat Sp. 110 f. nach Walchs Lutherausgabe zitiert. Sollten wir Erl. oder Weim. dafür setzen? Schließlich ist die Walchsche Ausgabe in Pfarr- und Privatbibliotheken noch immer verbreiteter als die Weimarer! Wir ließen also dem alten Walch seine Ehre.

Von der Greiner-Bibel ist das erste Heft erschienen: Markus. 32 Blätter. Eine starke Evangeliums-Verkündigung. Vgl. CW 1929 Nr. 18 Sp. 907 ff. (auch 1930, 1, 44 unten). Mainzer Presse. Jugenheim, Bergstraße, Felsberg Verlag.

Die Evangelische Kirchgemeinde Lippstadt in Westfalen hat für Schülerinnen des Lyzeums ein evangelisches Internat errichtet. Monatlich 70 M. Anfragen und Anmeldungen an das Presbyterium. R

Versammlungskalender

22.—23. April Bund für Gegenwartchristentum Jena
24.—27. April Evangelischer Reichselterntag Bielefeld
10.—12. Juni Evangelisch-Sozialer Kongreß Breslau
11.—13. Juni Bund für Gegenwartchristentum Augustusburg
23—25. Juni Deutscher Alkoholgegnertag Dresden
25. Juni Gedenkfeier der Augsburgischen Confession Augsburg
26.—30. Juni Deutscher Evangelischer Kirchentag Nürnberg
10.—14. September Evangelischer Bund Koburg
14.—18. September Gustav Adolf-Verein Stuttgart
22.—25. September Lutherisches Einigungswerk Augsburg
7. Oktober Freunde der Christlichen Welt Basel

Verantwortlich: Prof. D. Martin Rade, Marburg a. L.

Zwei theologische Neuerscheinungen

Die gründlichste Kritik der dialektischen Theologie!

Das Wort und die Existenz

Eine Auseinandersetzung mit der dialektischen Theologie

Von **Theodor Siegfried**
Professor an der Universität Marburg

Soeben erschien als Teil I

Die Theologie des Worts bei Karl Barth
Eine Prüfung
von Karl Barths Prolegomena zur Dogmatik

Preis zehn Mark

Der Verfasser geht von dem Anspruch Barths aus, einer zweihundertjährigen Tradition einen neuen Anfang entgegenzusetzen. Die ersten Teile der Arbeit bieten eine ins Einzelne gehende dogmengeschichtliche und systematische Analyse der Dogmatik Karl Barths. Dabei enthüllt sich die Methode Barths als formalistischer Rationalismus, durch den die Formeln des Dogmas rekonstruiert werden, ohne daß ihr Gehalt wieder gewonnen würde. Besondere Aufmerksamkeit ist dem Begriff des Wortes gewidmet. Seine Vieldeutigkeit innerhalb der dialektischen Theologie wird herausgestellt. Die Arbeit mündet in die Erörterung der Frage, welche Bedeutung dem Begriff des „Wortes" zukommen könne, und tritt dabei in eine Auseinandersetzung mit dem Gesamtphänomen der dialektischen Theologie ein. Vor allem wird dabei die künstliche Theologisierung philosophischer Profanbegriffe herausgestellt. Die dialektische Theologie lebt von Philosophemen, mit denen sie den reformatorischen Geist einfangen möchte. Deshalb wendet sich die vorliegende Arbeit abschließend gegen die doppelte Verkümmerung des biblischen Gehalts und der kritischen Reinheit des Denkens in der dialektischen Theologie.

Als Teil II ist in Vorbereitung:

Die Theologie der Existenz bei Friedrich Gogarten und Rudolf Bultmann

Preis etwa fünf Mark

Der persönliche Gott Indiens! Ein neues Buch von Rudolf Otto

Soeben erscheint

Rudolf Otto

Die Gnadenreligion Indiens und das Christentum

Preis Mark 3.60

Als „Indiens Religion" ist bei uns zumeist nur bekannt die seltsame „Mystik" Indiens, welche die Welt und die Persönlichkeit verschwinden läßt in dem unpersönlichen Brahman. Aber in Indien ist gerade auch um den persönlichen Gott gekämpft worden, der zugleich ein Gott erlösender Gnade ist. Die Gestalt dieser „Gnadenreligion" ist in dieser Schrift geschildert, und ihre großen und tiefeindrücklichen Vertreter kommen zu Wort. Sie ist das interessanteste und eindrücklichste Beispiel für die geistigen Konvergenzbildungen zwischen Ost und West und für das geheimnisvolle Problem der Einheit seelischen Erfahrens in der Menschheit. Zugleich stellt diese Religion der Religionsvergleichung und besonders auch der Theologie ein eigenartiges Problem durch die Ähnlichkeit dieser indischen Gnadenlehre und der „Erlösung ohne eigenes Werk durch die Gnade allein". Ist hier unabhängig vom Christentume ihm ein „Konkurrent" entstanden, hinsichtlich seiner innersten und wesentlichsten Lehren und Erfahrungen? Ist durch sie die Einzigartigkeit christlicher Religion in Frage gestellt? Das große Problem, das man als das der „Absolutheit des Christentums" zu bezeichnen pflegt, stellt sich ein und bedarf einer Antwort, die die Schrift durch eingehenden Vergleich finden will. — Die Schrift ist früher in schwedischer und dänischer Sprache erschienen und neuerdings von einem indischen Verlage englisch herausgegeben worden. Sie gibt zugleich das Seitenstück zu des Verfassers früherer Schrift „West-Östliche Mystik".

LEOPOLD KLOTZ VERLAG / GOTHA

Monatlich zwei Nummern — Im Inland vierteljährlich zu beziehen durch alle Postämter, im Ausland vierteljährlich nur durch Kreuzband vom Verlag unmittelbar — Haltegebühr im Inland vierteljährlich fünf Mark, im Auslande fünf Mark plus Porto nach dem jeweiligen Posttarif. Einzelpreis der Nummer 90 Pf. — Anzeigengebühr: die viergespaltene Millimeterzeile 20 Pf., bei sogenannten kleinen Anzeigen (z. B. Stellungsgesuchen) 15 Pf. Größere Anzeigen nach Tarif. — Postscheckkonto Erfurt 23182. Für Schweizer Bezieher: Postscheck Zürich Nr. VIII 12267 — Leopold Klotz Verlag, Gotha

Druck von Friedrich Andreas Perthes A.-G. Gotha

Die nächste Nummer der Christlichen Welt erscheint am 15. Februar